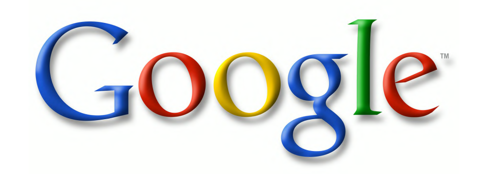
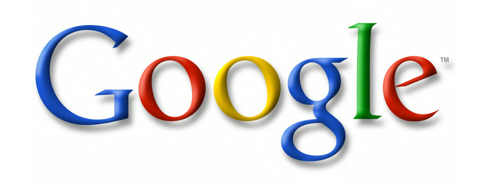



Google

# ŒUVRES

## DE M. DE BONALD.

TOME VIII.

*Œuvres du même Auteur, qui se trouvent chez les mêmes Libraires :*

ESSAI ANALYTIQUE SUR LES LOIS NATURELLES DE L'ORDRE SOCIAL, ou du Pouvoir, du Ministre et du Sujet dans la société : seconde édition ; 1 vol. in-8°. 4 fr.

LÉGISLATION PRIMITIVE, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison ; suivie de plusieurs Traités et Discours politiques, avec cette épigraphe : « Un » peuple qui a perdu ses mœurs en voulant se donner » des lois écrites, s'est imposé la nécessité de tout écrire, » et même les mœurs : » seconde édition ; 3 vol. in-8°. 15 fr.

DU DIVORCE, considéré au XIX$^e$ siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société : troisième édition ; 1 vol. in-8°. 4 fr.

PENSÉES DIVERSES ET OPINIONS POLITIQUES ; 2 vol. in-8°. 9 fr.

MÉLANGES LITTÉRAIRES ET POLITIQUES ; 2 gros vol. in-8°. 14 fr.

Philos. — mor.

# RECHERCHES
## PHILOSOPHIQUES
## SUR LES PREMIERS OBJETS
## DES
# CONNOISSANCES MORALES.

PAR M. DE BONALD.

*Une vérité connue est une vérité nommée.*
FONTENELLE.

SECONDE ÉDITION.

TOME PREMIER.

PARIS.
LIBRAIRIE D'ADRIEN LE CLERE ET Cie,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 35.

1826.

# RECHERCHES
# PHILOSOPHIQUES
## SUR LES PREMIERS OBJETS
## DES
# CONNOISSANCES MORALES.

## CHAPITRE PREMIER.

### DE LA PHILOSOPHIE.

Depuis près de trois mille ans que les hommes cherchent, par les seules lumières de la raison, le principe de leurs connoissances, la règle de leurs jugemens, le fondement de leurs devoirs; qu'ils cherchent, en un mot, la *science* et la *sagesse*, il y a toujours eu sur ces grands objets autant de systèmes que de savans, et autant d'incertitudes que de systèmes. « L'histoire de » la philosophie, dit M. Ancillon, ne présente,

» au premier coup-d'œil, qu'un véritable chaos;
» les notions, les principes, les systèmes, s'y
» succèdent, se combattent et s'effacent les uns
» les autres, sans qu'on sache le point du dé-
» part et le but de tous ces mouvemens, et le
» véritable objet de ces constructions aussi har-
» dies que peu solides. »

La diversité des doctrines n'a fait, de siècle en siècle, que s'accroître avec le nombre des maîtres et les progrès des connoissances; et l'Europe, qui possède aujourd'hui des bibliothèques entières d'écrits philosophiques, et qui compte presque autant de philosophes que d'écrivains, pauvre au milieu de tant de richesses, et incertaine de sa route avec tant de guides; l'Europe, le centre et le foyer de toutes les lumières du monde, attend encore *une philosophie.*

Je prie le lecteur qui seroit tenté de rejeter comme téméraire une assertion qui n'est pas même hardie, de vouloir bien, avant de la condamner, lire l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement au principe des connoissances humaines*, par M. de Gérando (1).

(1) 3 vol. in-8°. Chez Henrichs, rue de la Loi, n° 1231.

En présentant cet ouvrage à mes lecteurs comme une démonstration de la proposition qui fait le sujet de ce discours, je crois faire preuve de confiance dans mon opinion, et, si j'ose le dire, de générosité envers ceux qui voudroient la combattre, puisque l'auteur tire de la comparaison des divers systèmes une conclusion toute opposée. Loin de désespérer de la philosophie, il appelle par tous ses vœux, il hâte de tous ses efforts la réforme des erreurs dans lesquelles elle est tombée, ou le complément des vérités qu'elle a entrevues, et il paroît convaincu que les philosophes découvriront un jour *le principe des connoissances humaines* et le vrai système de la philosophie, au même instant qu'il nous apprend l'inutilité des efforts qu'ils ont faits jusqu'ici pour y parvenir, et même qu'il prouve, jusqu'à l'évidence, l'impossibilité où ils sont d'y arriver jamais, tant qu'ils s'obstineront à marcher dans les mêmes voies. Je ne m'occupe pas de savoir si l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*

(J'avertis, une fois pour toutes, que, dans le Discours préliminaire, toutes les citations qui sont distinguées par des guillemets sont prises de cet ouvrage.)

laisse ou non quelque chose à désirer du côté de la profondeur des vues, de l'enchaînement des idées, de la précision des résultats : je n'en ai pas besoin. Quand même l'auteur auroit pénétré plus avant dans l'examen critique des divers systèmes de philosophie, qu'il auroit suivi dans leur exposition un ordre plus méthodique, ou déduit de leur comparaison des conclusions plus franches et plus fermes, il n'auroit que mieux prouvé la thèse que j'ai avancée; mais il a traité son sujet avec autant d'impartialité qu'on en peut attendre d'un écrivain qui n'a pas prétendu demeurer neutre entre toutes les opinions. Son ouvrage est aussi clair que les matières l'ont permis : il est écrit dans notre langue, et il est bien écrit; il est même plus complet qu'aucun de ceux qui ont paru en France sur les divers systèmes de philosophie, puisqu'il présente l'exposé du système le plus récent, et qui sera sans doute le dernier du même genre, le système de Kant, encore peu connu en France, et qui a fait tant de bruit en Allemagne; et tel, en un mot, qu'est cet ouvrage, je le crois plus que suffisant pour autoriser tout lecteur de bon sens et de bonne foi à convenir de la proposition par laquelle

j'ai commencé ce discours, et que je vais essayer de développer.

J'ose sonder une des grandes plaies de la société, la diversité, l'incertitude, la contradiction même des doctrines philosophiques. Les palliatifs sont épuisés depuis long-temps, et il n'est plus possible de dissimuler la gravité du mal; mais, pour en connoître l'étendue et en juger le danger, il faut remonter à son origine.

Le premier peuple qui nous soit connu par des monumens historiques, religieux, littéraires, et par le plus durable et le plus authentique des monumens, par lui-même, le peuple juif, ne connut jamais le nom de *philosophie*. Certain que Dieu avoit *parlé* à ses ancêtres et *écrit* pour ses descendans, ce peuple n'avoit garde de chercher ailleurs que dans ses traditions et ses *livres* le principe de ses connoissances morales, le fondement du pouvoir, la règle des devoirs, le type, en un mot, de toutes les vérités sociales. Il y lisoit ses lois et ses mœurs, seuls besoins d'un peuple, et il ne demandoit pas aux vaines opinions de l'homme ce qu'il trouvoit dans tous les monumens, dans tous les souvenirs, dans la constitution même de sa société.

Et il ne faut pas, sur la foi de quelques écrivains prévenus, en rejeter la cause sur l'ignorance et la grossièreté dont ils l'accusent. Si les premiers philosophes ont été partout des poètes et des moralistes, certes il avoit le droit de prendre place parmi les nations les plus éclairées, ce peuple qui nous offre dans les écrits de ceux qu'il appelle ses *prophètes* et ses *docteurs*, des modèles de la plus sublime poésie, et sous la forme de proverbes et de maximes, les leçons à la fois les plus hautes et les plus naïves de morale et de politique, et les règles les plus sages pour la conduite de la vie; et si c'est là la philosophie, sans doute il y en a bien autant dans Isaïe, David ou Salomon, que dans Homère ou Hésiode.

Il n'étoit pas non plus étranger à cette philosophie qui s'occupe des phénomènes de la nature ou des productions des arts, ce peuple qui, mieux que les Grecs et les Romains, sut régler son année sur le cours des astres (1), chez lequel le plus sage des rois fut le plus

(1) Scaliger donne le comput de l'année judaïque pour ce qu'il y a de plus parfait et de plus exact en ce genre.

savant des naturalistes; qui déploya, dans la construction du temple le plus majestueux que le soleil ait éclairé, toute la science des arts, et même toute leur magnificence, et dont il paroît même que les vaisseaux se frayèrent à travers l'Océan une route qui devoit, tant de siècles après, immortaliser des nations modernes.

Partout où ces connoissances primitives de vérités morales ne furent pas fixées par l'Écriture, elles ne tardèrent pas à s'altérer autant par les passions des hommes que par l'éloignement des temps et la dispersion des peuples; mais elles ne purent jamais s'effacer entièrement. La grande idée de la cause première et de l'origine des choses ne sortit jamais de la société, et toujours le genre humain fut tourmenté du désir ou plutôt du besoin de connoître ce principe de toute vérité, premier objet de toute philosophie.

Les premiers peuples qui vivoient en société de famille ne pouvoient faire de ces notions confuses un système raisonné; ils les surchargèrent de leurs vaines imaginations, et, dans leur ignorante simplicité, ils transportèrent à l'Être suprême et à sa nature toutes les idées

ou plutôt toutes les images tirées de la nature humaine, de la génération des hommes, de leurs occupations, de leurs vertus, et surtout de leurs passions. Chaque famille, et bientôt chaque peuplade, eut ses dieux et fit leur histoire, et de là la diversité des noms, des aventures et des caractères attribués chez les divers peuples à la même divinité. Les premiers qui sentirent l'inspiration du génie poétique recueillirent ces traditions populaires et les embellirent. Ils y mirent plus d'art sans y mettre plus de raison, et les firent passer à la faveur du rythme poétique, du chant, et même de la danse; et ce fut ainsi que se formèrent insensiblement et se répandirent ces bizarres et monstrueuses théogonies, cosmogonies, mythologies, ridicules travestissemens des vérités primitives, que nous avons mal à propos honorés du nom d'*allégories*, et qui défiguroient, par la licence de leurs images ou l'absurdité de leurs récits, les dogmes les plus graves et les plus importans.

Aussi les premiers sages qui voulurent s'élever à la connoissance d'eux-mêmes et de la nature morale, rejetèrent ce vain amas de puérilités, et cherchèrent dans la raison de l'homme

ce qu'ils ne pouvoient plus reconnoître dans les croyances de la société.

Ces recherches, qu'on décora du nom de philosophie, commencèrent chez les peuples de l'Orient. C'est je crois une erreur d'en chercher la raison dans le climat; le climat ne donne à l'esprit ni force, ni justesse, et il ne parle qu'aux sens et à l'imagination. Je ne sais pas même si, toutes choses égales, les climats tempérés, les pays fertiles et d'un aspect riant, ne sont pas moins favorables à la contemplation que les contrées arides et sauvages, les pays tristes et nébuleux. Là, l'homme vit plus isolé des autres hommes, plus renfermé en lui-même, et ses pensées comme ses habitudes ont quelque chose de plus grave et de plus moral. Si donc la philosophie se montra d'abord en Orient, c'est que, née à la fois du besoin et de l'ignorance des doctrines religieuses, elle dut commencer à côté de la religion, pour ainsi dire dans son berceau, et retenir, en se séparant, quelque idée confuse de ses premiers dogmes. C'est le roman qui naît de l'histoire, et, au défaut de la vérité, en conserve la vraisemblance; ainsi la philosophie et en particulier le dogmatisme, qui est à la philosophie ce que la foi est à la reli-

gion, prit naissance chez les Phéniciens et les Égyptiens, les premiers, voisins du peuple juif, les autres, long-temps ses alliés ou ses maîtres. Ainsi, les systèmes les plus anciens de philosophie furent des genèses et des *cosmogonies*, et la philosophie commença ses systèmes par où la religion avoit commencé son enseignement et ses livres.

Thalès de Milet, fondateur de l'école ionique (1), commença chez les Grecs cette longue suite de philosophes ou de raisonneurs qui s'est étendue jusqu'à nous : il chercha dans la matière le principe des choses, et il est remarquable que cette première erreur de la philosophie soit aussi celle de ses derniers jours. L'eau fut l'élément auquel il accorda le privilège d'avoir produit les autres substances.

L'école italique, dont Pythagore fut le chef, suivit de près celle de Thalès; elle s'enveloppa de silence et de mystères, et fut la première de toutes les sectes occultes. Leurs secrets ne peuvent être que dangereux, aujourd'hui que

(1) Voyez le *Tableau des Ecoles de philosophie chez les Grecs*, par M. Adry. Chez Duprat-Duverger, rue des Grands-Augustins, n° 21.

toutes les vérités morales sont connues; alors, ils n'étoient peut-être que ridicules, et la métempsycose, dont Pythagore fut l'inventeur, et ces combinaisons de nombres où il plaçoit le principe des choses, confirment assez ce soupçon. Cette école, cependant, plus occupée de morale que celle d'Ionie, conseilloit de se dégager des pensées terrestres pour s'élever jusqu'à la nature divine.

Socrate trouva dans ses méditations, ou peut-être dans les livres des Hébreux déjà répandus en Orient, les notions des vérités importantes dont la philosophie cherche depuis si long-temps les preuves, l'unité de Dieu créateur, conservateur et rémunérateur, et l'immortalité de l'ame. Le premier des philosophes grecs, il fit descendre la morale du ciel; et, sans doute, il l'auroit affermie sur la terre, si le génie d'un homme, quel qu'il soit, pouvoit être une autorité pour l'homme et une garantie pour la société.

Socrate n'aspira pas à l'honneur de faire secte; il se contenta de léguer sa doctrine à ses disciples, et Platon, le plus célèbre de tous, recueillit la meilleure part de ce noble héritage.

Platon, fondateur de la première académie,

révéla au monde la doctrine de son maître, la développa et l'embellit. Il proclama les *idées innées*, ou des idées universelles empreintes dans notre esprit par l'intelligence suprême, et chercha à mêler ensemble les opinions de Socrate, quelques-unes de Pythagore, la doctrine élevée des prêtres de Memphis, et peut-être quelques rayons de lumière empruntés des Juifs. L'ame, selon ce philosophe, doit juger, et non les sens; et nos idées sont des réminiscences dont le prototype est en Dieu. Il admettoit deux causes, Dieu et la matière; celle-ci cause du mal, et dont l'auteur de tout bien n'a pu entièrement triompher, etc.

Doué des plus sublimes qualités de l'esprit et des dons les plus heureux de l'imagination, poète, orateur, géomètre, philosophe, Platon, qui eut des idées si élevées sur Dieu et sur l'homme, ne sut pas en faire l'application à la société : il aperçut, si l'on me permet cette expression, les deux termes extrêmes du monde moral, mais il ne lui fut pas donné de voir le rapport qui les unit.

L'antiquité, ravie d'admiration pour la beauté de son génie et l'élévation de sa doctrine, le nomma le *divin Platon;* et nous verrons plus

d'une fois ses opinions reparoître dans nos systèmes modernes de philosophie les plus accrédités, et toujours exciter le même enthousiasme.

Les esprits ne purent rester long-temps à la hauteur à laquelle Platon les avoit élevés. Aristote les en fit descendre. Il humilia l'intelligence humaine en rejetant les idées innées, et en ne les faisant venir à l'esprit que par l'intermédiaire des sens. Il enseigna trois principes, quatre causes, l'éternité du monde, la matière première et sa forme constituante, l'être existant et réel, moteur des intelligences inférieures, seules divinités, etc., etc. Platon assemble et crée, Aristote décompose : « Il excelle dans la » disposition des formes; il est souvent obscur » et foible par le fond des choses.... Le seul » art qu'il ait négligé d'enseigner est celui de » découvrir la vérité; » mais, s'il n'enseigne pas à la découvrir, il donne les moyens de la combattre. Non-seulement Aristote fournit comme Platon la matière du combat, mais il fournit encore les armes, et sa dialectique, minutieuse et presque mécanique, peut être regardée comme la tactique de la dispute.

Ce philosophe traça des règles à l'éloquence,

à la poésie, à la grammaire; il fut moins heureux pour la politique et la métaphysique, préjugé fâcheux contre son système de philosophie, parce que la politique et la métaphysique appartiennent bien plus à la philosophie que les beaux arts. Platon, comme nous l'avons déjà dit, n'avoit pas eu des idées plus justes sur la politique; les philosophes anciens, même ceux qui raisonnèrent le mieux sur l'homme, ne comprirent jamais la société.

Le stoïcisme vint à son tour. Zénon son fondateur chercha à réunir des systèmes opposés. Il admit la Divinité comme principe efficient, mais il la soumit au destin : notre ame est une particule de la Divinité; elle n'acquiert de certitude que par l'expérience, et toutes ses notions lui viennent des sens; il faut agir conformément à sa nature; le sage se suffit à lui-même, etc., etc.

Mais si, par leurs opinions, les stoïciens inclinoient davantage au péripatéticisme, ils étoient platoniques par leur morale : aussi leurs vertus furent toujours plus remarquées que leur doctrine.

On voit dans cet exposé rapide des principaux systèmes de philosophie chez les anciens,

de ces systèmes qu'on peut regarder comme la source de tous les autres, que, sur l'existence de la première cause et le principe des connoissances humaines, les philosophes anciens flottèrent entre l'intelligence suprême et la matière éternelle, comme entre l'esprit de l'homme et ses sens, tantôt mêlant quelque chose de matériel à la Divinité, tantôt quelque chose d'intelligent à la matière; mais du moins cette direction forcée des systèmes philosophiques étoit un hommage solennel rendu à la distinction des deux substances qui existent dans l'univers, et des deux êtres qui constituent l'homme; distinction qu'on s'efforce aujourd'hui d'effacer, en *faisant* Dieu de la matière, et l'ame de l'homme de ses organes.

Qui pourroit cependant compter les sectes qui sortirent de ces cinq écoles comme des rejetons d'une tige féconde? Sans parler des disciples de Thalès qui eurent des opinions particulières, différentes de celles de leurs maîtres, tels qu'Anaximène, qui plaçoit dans quelque chose d'aérien le principe créateur que Thalès avoit attribué à l'eau, et qu'Héraclite, autre disciple de la même école, chercha dans le feu, ou Anaxagoras que son théisme et des notions

plus exactes sur la suprême intelligence firent mettre au rang des athées, il sortit quatre sectes de l'école de Pythagore, dont la dernière fut le pyrrhonisme; cinq de celle de Socrate, qui aboutirent au cynisme : l'académie de Platon donna naissance à quatre autres académies, sans y compter le *syncrétisme*, qui voulut tout réunir ou tout confondre, et l'éclectisme, qui prétendit choisir dans toutes les opinions, et faire un système unique des débris de tous les autres.

Ce seroit se donner, à peu de frais, le mérite d'une érudition qu'on trouve dans tous les livres, que d'entrer dans le détail des opinions particulières à chaque secte, ou personnelles à chacun de leurs disciples. Nous renvoyons à l'*Histoire comparée*. On y verra toutes ces opinions se combattre, se modifier l'une et l'autre, ou se mêler et se confondre. Les sophistes, ces gladiateurs de la philosophie, espèce d'hommes qui, pour amuser le public, faisoient un jeu du raisonnement, et un métier de la dispute, achevèrent de ruiner toute certitude, en soutenant à volonté le pour et le contre de tous les systèmes; et telle étoit la confusion introduite seulement par les deux

premières écoles ioniques et italiques, et les sectes qu'elles avoient engendrées, que déjà du temps de Socrate « une réforme étoit devenue » nécessaire, toutes les idées étoient confon- » dues, on avoit abusé de tous les principes; » des questions téméraires résolues par des hy- » pothèses gratuites, une dialectique captieuse » employée à établir à volonté le paradoxe, la » philosophie dépourvue à la fois de certitude » dans ses maximes, d'utilité dans ses résultats, » de dignité dans son caractère : tels étoient les » maux auxquels il falloit porter remède. »

Il n'y auroit à changer que les dates, et ce tableau du premier âge de la philosophie conviendroit parfaitement au dernier. Je continue.

Mais les écoles qui devoient remédier à de si grands maux, et réformer les abus qui s'étoient glissés dans la philosophie, ne purent elles-mêmes se soutenir long-temps sur leur propre terrain. Le platonisme, qui croyoit aux idées empreintes dans nos ames, dégénéra en idéalisme, qui ne peuploit l'univers que d'intelligences, et l'idéalisme aboutit aux rêveries de la théurgie et des mystagogues. Tandis que le péripatéticisme, qui tiroit toutes nos idées des sens, menoit à l'empirisme qui ne voyoit rien

au-delà des sensations et de leur expérience, et finissoit dans le matérialisme le plus grossier, toutes ces écoles et toutes ces sectes anciennes et nouvelles allèrent enfin se précipiter dans l'abîme sans fond du scepticisme et du pyrrhonisme, qui cherchoient toujours pour ne pas trouver, et disputoient sans fin de peur de conclure : triste, mais inévitable résultat de tant de systèmes opposés et d'opinions contradictoires.

Si une réforme de la philosophie avoit été nécessaire à la première époque, elle l'étoit devenue bien davantage à la dernière, depuis que les nouvelles écoles et les sectes diverses qui en étoient sorties avoient multiplié les systèmes, les disputes et les incertitudes. Ces incertitudes et ces interminables divisions avoient même dégoûté les esprits de toute recherche philosophique. Les dernières convulsions du monde païen, et la longue oppression qui pesa sur la société pendant toute la durée de l'empire romain, avoient flétri les courages et éteint même l'intelligence (1) : et en philosophie comme dans

(1) On ne parle jamais que de la barbarie des 11e et 12e siècles de notre ère : l'on ne dit rien de celle du 5e et 6e siècles, et qui, même avoit commencé au premier.

tout le reste « l'esprit humain avoit perdu ces fa-
» cultés hardies et créatrices, qui avoient illustré

de cette époque de décadence, et bientôt de corruption littéraire, qui succéda si promptement à celle qu'avoient illustrée Cicéron, Tite-Live et Virgile. Sénèque, Lucain et même Tacite furent les derniers de l'une ou les premiers de l'autre, puisqu'avec de grandes beautés qui appartiennent à la première, ils se ressentent déjà plus ou moins, ou dans leurs pensées, ou dans leur style, de la dégénération de la seconde. Après eux, il n'y a plus rien. Quels orateurs, quels historiens, quels poètes, que ceux des derniers temps de l'empire, où Claudien, le moins mauvais de tous ces versificateurs, parut un phénomène! et cependant leur langue naturelle étoit celle de Cicéron et d'Horace, et ils avoient sous les yeux tous les grands modèles, et même une foule d'autres que nous avons perdus. Il faut pour retrouver de la raison, et même de l'esprit, attendre que le christianisme, devenu société publique, ait aussi sa littérature. De cette littérature chrétienne date l'époque de la renaissance de l'esprit, qui commence, si l'on veut, à Tertullien, saint Augustin et saint Ambroise, et se prolonge jusqu'à saint Bernard, le dernier des Pères dont les ouvrages nous soient parvenus écrits en latin. Les Pères de l'Eglise ont été aussi les pères de la littérature; mais aux 11^e et 12^e siècles, les progrès de l'esprit parurent suspendus, parce qu'il falloit que la société formât sa langue, instrument nécessaire de toute culture intellectuelle, et qu'elle hésitât long-temps

» les beaux siècles de la Grèce. » Les éclectiques, parti de *modérés* en philosophie, voulurent faire leur profit de cette lassitude des es-

entre la langue polie de ses anciens maîtres, et les jargons barbares de ses derniers conquérans. La barbarie du 2ᵉ et du 3ᵉ siècles étoit l'état d'un homme fait qui sait parler, et qui n'a point d'esprit; la barbarie des 11ᵉ et 12ᵉ siècles étoit l'état d'un enfant qui annonce de l'esprit et de la pénétration, et ne peut pas encore se faire entendre. Aussi à mesure que la langue se forme, l'esprit se montre d'abord naïf, parce que la société sortoit de l'enfance, bientôt grand, noble, élevé, comme il convient à l'âge mûr. On attribue nos progrès dans les lettres à l'étude de l'antiquité, je le veux bien; mais croit-on que les foibles écrivains de l'histoire d'Auguste ne connussent pas Tite-Live, ou que Claudien n'eût pas lu Virgile? Ne devoient-ils pas trouver dans ces écrivains, dont ils parloient la langue, une foule de beautés de style qui sont perdues pour nous, et les rhéteurs de profession leur manquèrent-ils pour les leur faire remarquer, etc.?.....

Si les modernes doivent tous leurs progrès à l'étude de l'antiquité, comment des anciens eux-mêmes ne pouvoient-ils apprendre, dans cette même étude, à imiter leurs compatriotes et presque leurs contemporains? Et nous-mêmes n'avons-nous pas vu dans notre révolution la littérature dégénérer malgré l'étude assidue de l'antiquité, et même des plus beaux modèles du siècle de Louis XIV?

prits, et de la contradiction des doctrines, en composant un système moyen qui laissoit ce qu'il y avoit de fort et d'absolu dans les diverses opinions, et ne prenoit guère que ce qu'il y avoit de foible. Tout système est d'un seul jet : c'est un corps et un ensemble de vérités ou d'erreurs liées les unes aux autres dans l'esprit de celui qui les a conçues; on ne fait pas un système avec d'autres systèmes, comme on fait une histoire avec d'autres histoires, et les éclectiques achevèrent de ruiner les anciennes opinions sans en établir de nouvelles qui pussent prendre quelque crédit sur les esprits. Du débris de tous ces systémes il ne se forma qu'un chaos, et c'est alors que le premier interprète du christianisme, au milieu de cette confusion de doctrines, et après que tous les systèmes avoient été successivement soutenus et abandonnés, écrivoit aux premiers chrétiens : « Les » Grecs cherchent encore la science et la sagesse » que nous venons vous annoncer; » *Græci sapientiam quærunt... nos autem predicamus.*

Quand le christianisme se leva sur l'univers alors presque entièrement soumis aux Romains, si l'on disputoit encore dans les écoles sur le platonisme ou le péripatéticisme, on ne voyoit

presque plus dans la société que des épicuriens et des stoïciens, et, par des effets contraires de la même cause, ces deux systèmes opposés entre eux avoient survécu à tous les autres. Les foibles, abattus par les malheurs publics, avoient cherché dans l'épicurisme l'oubli des maux; les forts, aigris par l'oppression, s'étoient jetés dans le stoïcisme comme dans un dernier retranchement. Celui-ci exaltoit les ames jusqu'à l'impassibilité; celui-là, en les amollissant par les jouissances, émoussoit le sentiment des peines. Ainsi les sectateurs d'Épicure par amour excessif du plaisir, les disciples du portique par mépris exagéré des maux, voyoient les évènemens publics avec une égale indifférence, et tandis que la doctrine d'Épicure, bien ou mal entendue, en plongeant l'homme dans la volupté, avilissoit jusqu'à la servitude, et ruinoit tout l'esprit public, le stoïcien, s'enveloppant dans son orgueilleuse constance, même lorsqu'il auroit eu besoin d'énergie, et plus fort pour souffrir que pour agir, pensoit bien moins à illustrer sa vie qu'à honorer sa mort.

Cependant les premiers docteurs du christianisme, élevés à Alexandrie, dans les systè-

mes de Platon, cherchèrent à les concilier avec leurs dogmes, autant par une suite de la direction que leur esprit avoit reçue que pour gagner au christianisme les partisans du système philosophique qui en étoient les moins éloignés : en effet, les idées de Platon se rapprochoient de quelques vérités fondamentales de la religion chrétienne, comme le stoïcisme de sa morale sévère; et Platon avoit trouvé dans son génie, et Zénon dans son caractère, quelque chose des dogmes ou des pratiques que la nouvelle philosophie venoit enseigner, prescrire ou conseiller. Mais les docteurs chrétiens ne s'attachèrent pas si exclusivement à un seul philosophe, qu'ils ne prissent dans les opinions des autres ce qui pourroit s'accorder avec leurs doctrines, et leur concilier un plus grand nombre d'esprits.

« Ce que j'appelle la philosophie, dit saint » Clément d'Alexandrie, n'est pas celle des » stoïciens, de Platon, d'Epicure ou d'Aris- » tote; mais le choix formé de ce que chacune » de ces sectes a pu dire de vrai, de favorable » aux mœurs, de conforme à la religion. » Sorte d'éclectisme qui n'avoit pas l'inconvénient de l'éclectisme purement philosophique,

puisqu'il ne faisoit que rallier des vérités éparses et particulières à une doctrine toute formée, et à un système général de vérités, et rapprocher ainsi les conséquences de leurs principes.

Cependant la philosophie platonicienne domina presque exclusivement dans la première école chrétienne, jusqu'au temps où l'inondation des barbares et les guerres sanglantes des nouveaux conquérans entre eux, et avec les anciens peuples, firent cesser tout enseignement public, en détruisant tout état politique de société.

Lorsque l'Europe commença à respirer de ses longs malheurs, et que la religion, qui avoit survécu à la dévastation universelle, put s'occuper de l'éducation des nouvelles sociétés et de la restauration des études, les écrits d'Aristote, portés dans l'Occident par les Arabes, furent les premiers offerts à l'avidité des esprits, et au besoin qu'ils éprouvoient de se polir. Des esprits incultes, et qui n'avoient pas même dans leur langue demi-formée, d'instrumens suffisans de la pensée, devinrent subtils avec Aristote, plutôt qu'ils n'auroient été éloquens avec Platon; et peut-être aussi la nature de l'esprit

humain exigeoit-elle qu'il se pliât aux procédés rigoureux d'une philosophie logique, avant de s'élancer dans les hauteurs de la métaphysique. Malheureusement on prit pour de la métaphysique une idéologie obscure et litigieuse; des règles mécaniques de l'art de raisonner tinrent lieu de raison, et l'on crut trouver dans les *universaux* et les *cathégories* l'universalité des connoissances humaines.

La métaphysique d'Aristote fournit un aliment inépuisable aux disputes; sa dialectique étoit un arsenal ouvert à tous les combattans, et la guerre, cette première passion des peuples enfans, ne fit que changer d'objet. Mais les questions fondamentales de la science morale, que la philosophie de nos jours a si audacieusement portées à son tribunal, étoient alors décidées par la religion, ou traitées dans l'esprit de son enseignement. Il y avoit, dans toute l'Europe, uniformité de doctrine sur les points importans, et unité de sentimens; les docteurs des différentes universités, ou même des diverses nations, faisoient assaut d'argumens plutôt qu'ils ne luttoient d'opinions, et la philosophie avoit aussi ses tournois qui ressembloient à des combats, et qui n'étoient qu'un

exercice pour l'esprit. Cependant cette manière de traiter la philosophie n'étoit pas sans dangers, même lorsque la philosophie elle-même étoit exempte d'erreurs, et l'habitude de la dispute sur des questions inutiles ou ridicules rendoit les savans pointilleux et querelleurs. Toutefois il est juste de reconnoître que la scolastique a donné de la sagacité aux esprits, de la précision aux idées, de la concision aux langues modernes, surtout à la nôtre; et Leibniz, juste appréciateur de tout mérite, déclare qu'*il y a de l'or caché dans le fumier de l'école*.

Au quinzième siècle, de grandes découvertes préparèrent pour les âges suivans de grands évènemens. La poudre à canon, la boussole, un nouvel hémisphère, changèrent la face du monde politique. Le monde moral eut aussi ses découvertes. La réforme vint révéler à l'Europe sa nouvelle doctrine, et ils formèrent un nouveau monde dans le monde chrétien, ces peuples qui, sur la parole de quelques novateurs, se crurent les arbitres de leurs constitutions politiques et les juges de leur croyance religieuse. L'imprimerie, puissant moyen de combat pour les esprits, fournit de nouvelles armes à la guerre des opinions; mais il manqua la bous-

sole, que d'imprudens navigateurs ne voulurent plus consulter, et dont cependant les esprits, livrés désormais à tout vent de doctrine, auroient eu plus besoin que jamais pour se diriger sur cette mer semée d'écueils et fameuse par ses naufrages.

Les premiers réformateurs ne furent ni de grands philosophes ni de forts théologiens. Au fond, ils avoient, pour étendre leurs conquêtes, des moyens plus sûrs que des syllogismes, et des argumens d'un autre poids que ceux de l'école aux yeux des princes et des peuples. Cependant, à juger la direction générale que la réforme devoit faire prendre insensiblement à l'enseignement purement philosophique, il étoit naturel qu'une doctrine religieuse ou théologique qui, dans l'explication des dogmes de la religion chrétienne, se tenoit au rapport des sens et ne voyoit rien au-delà, fît incliner la philosophie au péripatéticisme qui n'admet d'idées que celles qui viennent par les sens, et c'est aussi ce qui arriva, tandis que, par la raison contraire, les écoles catholiques et mêmes luthériennes penchoient davantage vers les idées de Platon (1). On peut croire aussi que la lan-

(1) Melanchton en particulier étoit platonicien. On

gue vulgaire, introduite par la réforme dans la liturgie d'une grande partie de l'Europe, devoit à la longue pénétrer aussi dans les livres de philosophie; c'étoit, surtout à cette époque, un moyen de séparer l'enseignement de la philosophie et de la religion de l'étude des belles-lettres, et de faire un sujet vulgaire de conversation de ces doctrines élevées qui doivent être l'entretien des savans.

Enfin les beaux esprits, chassés de Constantinople, s'étoient répandus en France et en Italie; et si, selon Condillac, les Grecs *ne portèrent aucune connoissance dans la philosophie,* ils y portèrent du moins leurs subtilités. « Ce fut alors, dit l'*Histoire comparée,* que la » philosophie commença à se séparer de la théo- » logie, et eut le bonheur, en vertu de ce di- » vorce, de redevenir une étude profane. » La suite nous apprendra ce que la religion et même la philosophie ont gagné à ce divorce; mais, en attendant les heureux effets de cette séparation, la philosophie fut rejetée dans toutes les questions qui avoient occupé et divisé les philosophes

sait qu'il étoit le plus modéré et presque le plus catholique des docteurs luthériens.

de l'antiquité, sur la cause première de l'univers, sur l'origine des choses, la distinction de l'esprit et des sens, les fondemens de la morale et de la société; sans avoir plus de moyens, ni d'autres *données* qu'ils n'en avoient eu pour les résoudre, et redevenue étude profane, et peut-être étude païenne, elle fut condamnée à recommencer tous les systèmes du paganisme, et à *renouveler des Grecs* toutes leurs écoles, toutes leurs sectes et toutes leurs disputes. Ainsi, nous avons eu dans nos temps modernes de nouveaux platoniciens, de nouveaux péripatéticiens, de nouveaux académiciens, de nouveaux épicuriens, surtout de nouveaux sceptiques. Nous avons eu nos idéalistes, nos empyriques, nos matérialistes, nos dogmatistes, même nos théosophes et nos illuminés, des sophistes en grand nombre, et il ne nous a manqué que des stoïciens : aujourd'hui nous devenons éclectiques pour être quelque chose; mais n'anticipons pas sur l'ordre des temps.

« Après la chute de la philosophie scolastique, la raison humaine étoit préparée à *re-*
» *construire* enfin son ouvrage. *Trois grands*
» *réformateurs* voulurent successivement, dans
» le cours du dix-septième siècle, exécuter cette

» entreprise (1), Bacon en Angleterre, Descartes » en France, Leibniz en Allemagne ; tous trois » doués du génie le plus vaste et le plus fecond, » tous trois concevant un système complet et » méthodiquement ordonné, tous trois exer- » çant un puissant empire, et se partageant » entr'eux le siècle qui va suivre, ils viennent » chercher également, dans le principe de nos » connoissances, le fil qui va les diriger; *mais,* » *se divisant entre eux au point de départ, ils* » *s'engagent dans des routes diverses.* » Nous en savons assez. Ces trois réformateurs, qui se divisent au point de départ, ne se rejoindront plus ; ils réformeront la philosophie chacun sur un plan particulier, et en se partageant le siècle qui va les suivre, ils partageront les esprits. Cette philosophie, qu'on *réforme* sans cesse et qui ne se *forme* jamais, n'y aura gagné à la fin que d'avoir élargi le champ de bataille : le besoin

(1) L'auteur de l'*Histoire comparée* dit que Bacon enseigne à mieux savoir, Descartes à mieux penser, Leibniz à mieux déduire; mais bien savoir, n'est-ce pas bien penser et bien déduire? Bien penser n'est autre chose que bien savoir, et peut-on bien penser et bien savoir sans bien déduire? Il me semble que cette distraction est plus ingénieuse que solide.

d'une autre réforme se fera bientôt sentir, et nous pouvons d'avance compter sur un nouveau réformateur.

Bacon sentit le premier la nécessité de *reconstruire* cet édifice, comme s'il avoit jamais été construit. Il étudia la nature, rappela tout à l'expérience et à l'observation des faits, plaça dans les sens l'origine des idées, et mérita ainsi d'être surnommé l'Aristote des temps modernes. Il est digne de remarque que la philosophie morale ait commencé chez les païens par le système de Platon, et recommencé dans le monde chrétien par le système d'Aristote. Ce fut au sein de la réforme, et j'en ai donné la raison, que parut le nouveau péripatéticisme. Comme l'ancien Aristote, Bacon donna des méthodes, établit des classifications, inventa des terminologies, et même subtiles et un peu vagues. Son goût particulier, et la direction qu'il donne à ses recherches, auroient dû le placer plutôt parmi les pères de la philosophie physique que parmi les réformateurs de la philosophie morale, et il inclinoit même pour cette raison au système d'Épicure, plus occupé de physique, même dans sa morale, que tous les autres philosophes de l'antiquité.

Bacon dispose plutôt qu'il n'invente, et ce genre d'esprit, et, s'il faut le dire, les fautes graves qu'on reproche à son caractère public, s'accordent mieux, ce me semble, avec l'idée que nous nous formons d'un homme de beaucoup d'esprit qu'avec l'idée d'un homme de génie : le génie est plus fort pour créer qu'habile à disposer; et, lorsqu'il passe de la sphère des spéculations à celle des devoirs, il est autant ou plus dans le cœur que dans la tête, et il pèche par exagération de vertu plutôt que par bassesse. Quoi qu'il en soit, comme les systèmes péripatéticiens n'ont jamais excité ces sentimens d'admiration et d'enthousiasme que réveillent toujours les idées platoniques, et qui long-temps ferment les yeux sur les défauts d'un système, on aperçut bientôt les vides que Bacon avoit laissés dans sa doctrine : chacun les combla avec ses idées, et le réformateur fut réformé par ses disciples.

L'attachement de Bacon au christianisme ne lui avoit pas permis de voir ou de redouter les dernières conséquences de ses principes. Locke, le plus célèbre de ses sectateurs, les fit pencher vers l'empirisme, et peut-être vers le matérialisme, et il douta si la matière pouvoit re-

cevoir la faculté de penser. Leibniz avoit *trouvé l'ouvrage de Locke mince sur la nature de l'ame;* Voltaire en jugea autrement, et mit Locke à la mode en France, comme il y avoit mis Shakspeare et les Anglais, et Condillac le naturalisa parmi nous. Celui-ci ne vit dans nos idées que des *sensations transformées :* il supposa l'homme une statue, pour mieux expliquer le développement de ses organes et l'activité de son esprit; il accorda au tact le singulier privilège de faire en quelque sorte l'éducation des autres sens, et de transmettre à l'esprit les idées les plus distinctes. Condillac est ou paroît être clair et méthodique; mais il faut prendre garde que la clarté des pensées, comme la transparence des objets physiques, peut venir d'un défaut de profondeur, et que la méthode dans les écrits, qui suppose la patience de l'esprit, n'en prouve pas toujours la justesse, et moins encore la fécondité. Il y a aussi une clarté de style en quelque sorte toute matérielle, qui n'est pas incompatible avec l'obscurité des idées. Rien de plus facile à entendre que les mots de *sensations transformées* dont Condillac s'est servi, parce que ces mots ne parlent qu'à l'imagination, qui se figure à volonté des transforma-

tions et des changemens; mais cette transformation, appliquée aux opérations de l'esprit, n'est qu'un mot vide de sens, et Condillac lui-même auroit été bien embarrassé d'en donner une application satisfaisante. Ce philosophe me paroît plus heureux dans ses aperçus que dans ses démonstrations : la route de la vérité semble quelquefois s'ouvrir devant lui; mais, retenu par la circonspection naturelle à un esprit sans chaleur, et intimidé par la foiblesse de son propre système, il n'ose s'y engager. Locke avoit été faux et superficiel dans sa politique, Condillac fut quelquefois ridicule dans l'application de ses principes à la littérature; préjugé fâcheux contre la justesse de leurs opinions philosophiques. Le péripatéticisme de Bacon dégénéroit de plus en plus; Hobbes en avoit fait le matérialisme, Hume en fit son scepticisme. Quelques philosophes du dix-huitième siècle, en France ou en Angleterre, l'ont mêlé à des opinions plus hardies. Helvétius a renchéri sur tous. Bacon, Locke, Condillac, cherchoient dans nos sens l'origine de nos idées, Helvétius y a trouvé nos idées elles-mêmes. *Juger,* selon ce philosophe, *n'est autre chose que sentir,* et il a fondé sur ce principe la morale de l'intérêt, de

l'égoïsme et de la volupté. Aujourd'hui les bons esprits, éclairés par les évènemens sur la secrète tendance de toutes ces opinions, les ont soumises à un examen plus sévère, et après les avoir si long-temps défendues, on commence à apercevoir le danger de les admettre, ou même l'impossibilité de les expliquer. La *transformation* des sensations en idées ne paroît plus qu'un mot vide de sens. On trouve que l'*homme-statue* ressemble un peu trop à l'*homme-machine*, et Condillac est modifié ou même combattu sur quelques points par tous ceux qui s'en servent encore dans l'enseignement philosophique.

Le réformateur de la philosophie en France fut Descartes, le seul peut-être des trois qui mérite le titre de réformateur. En effet, Bacon avoit réformé le langage barbare de la philosophie scolastique, plutôt qu'il n'avoit changé l'esprit des écoles où régnoit Aristote, puisqu'il étoit lui-même d'accord avec ce philosophe sur le point fondamental de sa doctrine, l'origine des idées, et que, dans l'empire du péripatéticisme, il étoit à bon droit regardé comme un second Aristote. Descartes, en détrônant Aristote, réforma donc Bacon, et il ne fut pas

lui-même réformé par Leibniz, qui fit son système indépendant de celui de Descartes, et ne fut ni son antagoniste, ni son disciple; c'étoient deux grandes puissances qui s'observent sans se combattre, et se ménagent sans s'unir

Descartes, pour réformer la philosophie, commença par réformer les habitudes de son esprit, et partit du doute universel dont on a combattu la sincérité, l'utilité ou la possibilité, pour arriver à son évidence, dont on lui a contesté la certitude. Il rejeta l'opinion d'Aristote sur l'origine des idées, et emprunta de Platon les idées *innées* que Locke, et après lui nos philosophes du dernier siècle, ont affecté de ne pas entendre dans le sens de Descartes, pour le combattre avec plus d'avantage. Bacon, qui n'admettoit d'idées que celles qui viennent de l'expérience des faits extérieurs et des impressions reçues par les sens, avoit fait ou préparé d'heureuses découvertes en physique expérimentale; Descartes, qui croyoit aux idées générales, généralisa aussi en géométrie, et avec un grand succès. Mais, si la doctrine de Bacon tendoit à l'empirisme, celle de Descartes pouvoit dégénérer en idéalisme. Il eut des disciples parmi les hommes les plus célèbres de son

temps, mais des disciples éclairés qui le réformèrent sur plusieurs points. Il en eut d'autres qui outrèrent ses principes, et dont les sentimens décréditèrent peut-être plus sa doctrine que ne l'avoient fait les objections de ses adversaires, aujourd'hui peu connus. Malebranche, le philosophe le plus méditatif de l'école cartésienne, et qui possédoit l'art d'embellir la métaphysique même la plus abstruse, portant à ses derniers confins la doctrine des idées empreintes dans nos ames par la Divinité, vit tout en Dieu, tandis que Spinosa, penseur opiniâtre plutôt que profond, abusant de quelques principes dont Descartes auroit désavoué les conséquences, fit son Dieu de tout (1).

La philosophie de Locke et la physique de Newton firent abandonner, dans le dernier siècle, la doctrine de Descartes. L'anathème lancé contre son système de physique s'étendit jusqu'à sa philosophie morale, beaucoup trop morale pour cette époque, et Condillac osa dire que « le cartésianisme n'avoit dû ses

(1) On vient de proposer à l'Académie de Berlin, pour sujet de concours : « Quels sont les points de con» tact du cartésianisme et du système de Spinosa? »

» succès qu'à ses erreurs. » Cependant les méthodes de Descartes n'en ont pas moins conservé une influence secrète sur l'éducation de l'esprit, et, comme le remarque Terrasson, « l'é» loquence anglaise ne s'est pas perfectionnée » depuis Newton, comme l'éloquence française » s'est perfectionnée depuis Descartes. »

Le restaurateur de la philosophie en Allemagne fut Leibniz, le génie peut-être le plus universel qui ait paru, et qui se présenta pour cette haute mission avec l'ascendant que lui donnoient sur les esprits sa prodigieuse érudition dans tous les genres de connoissances, et ses découvertes fécondes en géométrie.

Leibniz ne chercha pas plus que Descartes, dans nos sens, l'origine de nos idées, parce qu'il remarqua très-bien que nos idées sont simples et nos sensations complexes; il ne fit pas, comme Aristote et Bacon, de notre entendement une *table rase*, sur laquelle les impressions faites par les objets extérieurs venoient graver des idées et des connoissances. Les idées générales et innées, qui ont quelque chose de l'inspiration, convenoient mieux au caractère de son esprit. Il renouvela donc le platonisme; mais un platonisme plus épuré,

plus savant, plus profond, plus méthodique que celui du disciple de Socrate, et tel qu'il pouvoit sortir du génie d'un Leibniz, éclairé de toutes les lumières que le christianisme a répandues sur les plus hautes questions de la philosophie morale; car le système de Leibniz est, si l'on y prend garde, non-seulement le système le plus vaste et le plus complet de tous les systèmes philosophiques, mais encore le plus religieux (1).

Le mouvement que ce Platon du Nord avoit donné aux esprits ne tarda pas à se tourner contre son système. Wolff, le plus célèbre de ses disciples, réunit les opinions de son maître en corps de doctrine, les développa et y ajouta les siennes. « Il a fait quelques pas de plus dans » la direction de Leibniz, mais il n'a pas songé » à le redresser dans ce qu'il pouvoit avoir de » défectueux. » D'autres y songèrent. Wolff fut combattu à son tour, et les ouvrages qui parurent en Allemagne, pour ou contre Leibniz et

(1) Il existe un Traité autographe de Leibniz sur les points controversés entre les différentes communions chrétiennes, dans lequel il appelle l'*Exposition de la foi catholique*, par Bossuet, *opus verè aureum*, et il est d'accord avec lui sur tous les points.

Wolff, formeroient, avec ceux de ces deux philosophes, une vaste bibliothèque. « La philoso-
» phie de Leibniz et de Wolff se partagea en
» deux classes, l'une de ceux qui demeurèrent
» fidèles aux doctrines de leurs maîtres, l'autre
» de ceux qui les ont modifiées ou réformées
» avec plus ou moins d'indépendance ; » en sorte que la philosophie de Leibniz n'a pas conservé, en Allemagne, une autorité plus universelle que celle de Descartes en France, ou de Bacon en Angleterre; et ces trois systèmes, qui devoient renouveler la philosophie, vieillis comme les autres, ne sont plus que des époques de son histoire.

Cependant l'Allemagne restoit, depuis un siècle, sur cette philosophie leibnizienne, arrangée, modifiée, réformée de mille manières par Wolff et par une foule d'autres. C'étoit beaucoup pour un peuple plus constant dans ses habitudes que dans ses opinions. Des esprits ouverts, depuis trois siècles, à toutes les nouveautés, et impatiens d'un si long repos, sembloient appeler une nouvelle impulsion et attendre un autre réformateur. Il parut dans le nord de l'Europe, et cette *réformation philosophique* commença dans les mêmes lieux qui

avoient été, trois siècles auparavant, le théâtre de la réformation religieuse.

Kant annonça qu'il venoit faire une révolution totale dans la philosophie. C'étoit, en Allemagne surtout, un moyen infaillible d'y faire croire; et qu'il y eût ou non du génie dans ses systèmes, cette affiche prouvoit beaucoup d'esprit et une grande connoissance des hommes.

Le philosophe prussien commença, en effet, par rejeter comme erroné ou insuffisant tout ce qui avoit été enseigné jusqu'à lui depuis trois mille ans. Il renversa l'un sur l'autre le lycée, l'académie, le portique, et après avoir fait aussi *table rase* en philosophie, il promit d'établir, sur les débris de tous les systèmes, le règne de la *raison pure* et de la philosophie *transcendantale*, et d'asseoir enfin sur des bases inébranlables le fondement de toutes nos connoissances. Cette nouvelle doctrine, dont l'exposé le plus sérieux ressemble un peu, pour nous autres Français, à de la plaisanterie, devint, dans l'Allemagne lettrée, l'objet d'un engouement universel, et dont nous-mêmes, assez vifs dans nos premiers mouvemens d'admiration, pouvons à peine nous former une idée. Kant fut

proclamé l'oracle de la raison, l'interprète de la nature, le messie promis à la philosophie : depuis Luther, on n'avoit pas vu d'exemple d'un pareil fanatisme; et il fut heureux, sans doute, pour la tranquillité des peuples, que cette doctrine, venue trop tard, ne trouvât plus rien dans la société qu'elle pût livrer aux passions de l'homme et qu'elle ne parlât qu'à son esprit. Quand on fut rassasié d'admiration pour ce nouveau système, on songea à l'étudier, et l'on se vit arrêté au premier abord par la difficulté de le comprendre. Les divisions commencèrent entre les disciples eux-mêmes, ou entre le maître et ses disciples, moins encore sur l'erreur ou la vérité des opinions que sur l'intelligence des traités où elles étoient exposées, et l'aigreur des disputes fut proportionnée à la vivacité de l'enthousiasme. La prodigieuse multiplicité des détails, la nouveauté des définitions, la bizarrerie des termes, la complication des résultats, toutes choses qui sont un moyen de succès chez les Allemands, lesquels ont plus de simplicité dans le caractère que dans les idées, faisoient broncher à chaque pas l'adepte le plus fervent et le plus dévoué. C'étoit un pays inconnu où l'on ne pouvoit pénétrer qu'à l'aide

d'une langue inintelligible, un immense édifice où l'architecte vous égaroit dans les distributions intérieures, sans jamais vous permettre de saisir l'ensemble. A la fin et à force de commentaires, de bons esprits commencèrent à soupçonner que cette impénétrable obscurité pouvoit déguiser le vide des idées, comme en cacher la profondeur. Ils y portèrent la lumière, et découvrirent bientôt les côtés foibles du système. Alors, et comme il arrive toujours, chacun voulut en reprendre en sous-œuvre les fondemens ou en réparer les brèches, c'est-à-dire, le refaire d'après ses idées et sur un autre plan. Kant désavoua ces indiscrets amis, et les accusa de ne pas l'entendre; reproche adressé à tous ceux qui tentoient de l'expliquer. Enfin, le système de Kant, tourmenté, défiguré de mille manières, et devenu plus obscur par la multitude des commentaires, transformé successivement en plusieurs autres systèmes tout opposés, et dont quelques-uns des plus récens présentent les idées les plus étranges, a eu, presque du vivant de son auteur, le sort de tous les autres. On compte à peine en Allemagne quelques *kantiens* purs, mais beaucoup de *mi-kantiens* ou d'*anti-kantiens*, et de

sectateurs d'autres systèmes formés des débris de celui de Kant. Le criticisme de ce philosophe annoncé avec emphase, reçu avec fanatisme, débattu avec fureur, après avoir achevé de ruiner la doctrine de Leibniz et de Wolff, n'a pu se soutenir sur ses fondemens, et n'a produit, pour dernier résultat, que des divisions ou même des haines, et un dégoût général de toute doctrine; et, s'il faut le dire, il a tué la philosophie, et peut-être tout nouveau système est désormais impossible.

Nous placerons ici, avant d'aller plus loin, quelques observations générales sur les doctrines philosophiques anciennes et modernes, dont nous venons d'esquisser le tableau.

La question fondamentale de tous les systèmes philosophiques, le point précis de leur opposition réciproque, est la question de l'*origine des idées*, puisque c'est dans nos idées, quelle qu'en soit d'ailleurs la source, que l'on doit chercher le *principe de nos connoissances*, problême le plus important que la philosophie ait pu se proposer.

Cette question, diversement résolue, a donné naissance au platonisme et au péripatéticisme, ces deux systèmes principaux autour desquels

sont venus se placer, chacun à son rang, les systèmes dérivés et secondaires.

En effet, ces deux systèmes correspondent, et aux deux substances qui constituent l'univers, l'intelligence et la matière, et aux deux facultés qui constituent l'homme, l'esprit et les sens, c'est-à-dire, aux seules choses qui puissent être l'objet de nos idées, et aux seules facultés où nous puissions en trouver l'origine; et entre ces deux opinions, il n'y en a qu'une autre qu'on puisse imaginer, celle qui, dans l'univers, confond l'intelligence et la matière, et dans l'homme l'esprit et les organes, soit que dans l'univers comme dans l'homme, tout soit esprit ou tout soit matière.

Platon, qui croyoit à l'existence d'une suprême intelligence, admit les idées *innées;* il les supposa en nous à notre propre insu, et antérieures à toute connoissance explicite. Il en fit même des réminiscences, dont l'exemplaire ou le prototype étoit en Dieu. Aristote, qui admettoit l'éternité de la matière, se déclara pour les *idées acquises* et venues à l'esprit par les sens.

La doctrine de Platon excita l'admiration de l'antiquité, et toutes les fois qu'elle a paru

dans la société sous une forme ou sous une autre, elle a été accueillie avec ces sentimens vifs et profonds que de froids raisonneurs prennent pour un enthousiasme peu réfléchi; que d'autres, dans des intentions différentes, taxent de fanatisme, mais dans lesquels une haute philosophie ne voit que l'expression franche et involontaire du rapport nécessaire de ces nobles idées avec la nature de notre intelligence et la constitution de la société. La doctrine opposée a toujours été reçue avec plus de calme; l'esprit de parti l'a répandue à force d'obstination, et souvent à l'aide d'opinions moins innocentes. « Leibniz et Descartes, dit l'auteur de » l'*Histoire comparée*, produisirent une sensa» tion bien plus vive que Bacon. Ceux-là firent » des enthousiastes, tandis que Bacon n'eut que » des partisans. »

Il est même digne de remarque que les génies les plus brillans dont s'honorent la philosophie et les lettres, Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibniz, ont tous été partisans des *idées innées*, ou venues à l'esprit d'ailleurs que des sens, et il n'est peut-être pas difficile d'en donner la raison.

Les hommes dans l'esprit desquels naissent

de grandes pensées, et qui reçoivent, pour parler avec Bossuet, des *illuminations soudaines* et presque toujours inattendues, doivent être naturellement disposés à se ranger du côté d'un système qui semble donner à nos idées une origine presque surnaturelle, et en faire une sorte d'inspiration; et ceux, au contraire, qui font leurs idées avec les idées d'autrui, et à force d'entretiens et de lectures, doivent s'accommoder davantage du système des idées acquises par les sens.

Le platonisme aussi est éminemment religieux, moyen assuré de défaveur passagère et de succès constans, au lieu que le système opposé s'allie naturellement au matérialisme, qui n'a garde de nier les *sensations transformées, et l'homme-statue*. Le platonisme est pour cette raison plus ami des choses morales, comme le péripatéticisme des choses physiques; et c'est ce qui explique les progrès de la littérature et des beaux arts en France dans le dix-septième siècle, et le progrès des sciences physiques dans le siècle suivant.

On a dit à l'honneur de la philosophie d'Aristote et de ses successeurs, qu'elle donne la raison de ce *qui est*, et celle de Platon la raison

de ce *qui doit être*. Cette remarque n'est ni vraie ni assez philosophique; car, *si ce qui est* est mauvais, il n'a pas de raison, parce qu'il ne peut y avoir de raison au mal; et *si ce qui est* est bon, la raison de ce qui est bon se trouve dans ce qui doit être : car qu'est-ce que le bon et le beau, sinon ce qui doit être?

Enfin, le platonisme est plus absolu et plus simple que le péripatéticisme : c'est encore par ce côté qu'il plaît aux esprits supérieurs, naturellement portés vers l'absolu, et qui tendent toujours à simplifier leurs idées pour généraliser leurs connoissances. Le doute, où les esprits médiocres se reposent si volontiers, est pour les esprits forts ce que l'indécision est pour les forts caractères, un état d'inquiétude et de malaise, dans lequel ils ne sauroient se fixer.

A présent, si nous jetons un coup-d'œil général sur l'état actuel de la philosophie chez les nations modernes qui l'ont cultivée avec le plus d'ardeur, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, où trouverons-nous *une* philosophie? Sera-ce en France? et pourroit-on nous dire quel est le système de philosophie qui y est, je ne dis pas absolument universel, mais seulement dominant? Sera-ce dans l'Angleterre, « partagée

» *à peu près* entre quatre doctrines, celle de » Hume, celle de Berckley, celle de Reid, celle » de Hartley? » et quoique nous lisions dans le même ouvrage que « la philosophie de Bacon » et de Locke est devenue, sans délai comme » sans efforts, *à peu près* dominante en An- » gleterre, » tous ces *à peu près* ne font pas disparoître les différences importantes qui se trouvent entre les opinions de Hume et celles de Bacon, ou entre celles de Berckley et celles de Locke. Peut-on, sans faire violence à leur doctrine, voir dans Bacon un sceptique comme Hume, ou dans Locke un pur idéaliste comme Berckley? et si l'Angleterre est partagée (entr'autres opinions) entre la doctrine de Hume et celle de Reid, n'est-elle pas partagée entre deux doctrines contradictoires, au moins sur des points importans? Mais il faut entendre les Anglais eux-mêmes sur le cas qu'ils font de Locke, de ce philosophe qui a fait en France une si brillante fortune. « Un temps considé- » rable s'est déjà écoulé, dit M. Duguald He- » wart, depuis que le principe fondamental du » système de Locke a commencé à perdre de » sa considération en Angleterre. Lorsque la » théorie de Locke, sur l'origine de nos idées,

» étoit généralement admise dans la Grande-
» Bretagne, elle étoit à peu près ignorée en
» France; et aujourd'hui qu'après une longue
» discussion, *nos meilleurs esprits la réduisent*
» *à sa juste valeur*, on l'exagère en France à
» tel point, qu'aucun philosophe anglais, *de la*
» *moindre réputation*, n'a jamais rien imaginé
» de semblable. »

Sera-ce enfin en Allemagne, où la philosophie leibnizienne, déjà chancelante, a été renversée par celle de Kant, qui lui-même a passé à son tour, et n'a laissé qu'une succession litigieuse dont chacun s'est approprié un lambeau (1)?

(1) M. Ancillon me paroît avoir caractérisé avec beaucoup de justesse les deux systèmes de philosophie suivis en France et en Allemagne, l'*empirisme* de l'un, le *rationalisme* de l'autre. « Dans l'empirisme français, » la faculté de *sentir* est la seule faculté de connoître. » Dans la nouvelle philosophie allemande, la seule faculté de connoître est la raison. Dans la première, » en partant de ce qu'il y a de plus individuel, on » s'élève par degrés aux idées, aux notions générales, » aux principes; dans la seconde, on commence par » ce qu'il y a de plus général, par l'universel même, » et l'on descend aux êtres individuels et aux cas par- » ticuliers. Là, tout ce qu'on voit, ce qu'on touche,

Ne voit-on pas reparoître des opinions qu'on avoit cru abandonnées, tandis que d'autres, qui avoient joui d'une grande vogue, commencent à perdre de leur crédit? et ne pourroit-on pas, en philosophie comme en morale et en politique, faire un tableau d'opinions, et même de philosophie au *rabais*, seulement depuis cinquante à soixante ans, tel à peu près que ces catalogues de livres qui se vendent au tiers, au quart, à la moitié de leur valeur primitive, selon le plus ou le moins de faveur qu'ils ont conservé dans le commerce?

Et pour appliquer cette pensée à la question fondamentale de toute philosophie, celle qui a le plus exercé les esprits, que n'a-t-on pas dit

» ce qu'on *sent*, est le seul réel; ici, il n'y a de réel » que ce qui est invisible et purement intellectuel. » Le défaut de ces deux systèmes excessifs est de n'avoir, ni l'un ni l'autre, de point d'appui que dans l'homme, et de vouloir tout faire avec l'homme seul. L'un veut tout composer, et même le monde physique, avec la raison; l'autre tout composer, et même le monde moral, avec des sensations. C'est, sous d'autres noms, l'idéalisme et le matérialisme. Et cependant, il est à remarquer que l'Allemand, avec son rationalisme, est plus dépendant que le Français des sensations et des besoins.

contre les *idées innées*, soutenues cependant par les plus beaux génies qui aient honoré la philosophie ancienne et moderne? Jamais opinion a-t-elle été l'objet de plus de critiques et de sarcasmes? Ouvrez l'*Histoire comparée*, et vous y verrez que « ce seroit bien à tort que l'on sup- » poseroit la question élevée au sujet des *idées* » *innées*, une question oiseuse ou indifférente; » qu'on supposeroit, avec quelques autres, que » c'est un *procès jugé;* » et par conséquent l'opinion que toutes les *idées viennent des sens*, dont il n'étoit pas même permis de douter, est encore une *cause à revoir*.

Le privilège que Condillac, après un philosophe de l'antiquité, donne au tact d'être l'instituteur et le régulateur des autres sens, a été regardé comme la découverte la plus heureuse, et seule capable d'expliquer tout ce qu'il y a de réel dans nos sensations. Un autre philosophe avoit attribué la même prérogative *à l'odorat*, et aujourd'hui il s'élève des doutes sur la prééminence accordée à des sens aussi passifs ou aussi obtus.

Je ne parle pas des questions sur la substance et l'accident, sur les notions du temps, de l'espace, de l'étendue, sur l'instinct, le sens

intime, les connoissances intuitives, et sur mille autres qui sont un objet de dispute entre les diverses écoles de philosophie; mais la grande question de l'existence de la cause première, cette question qui travaille le genre humain depuis son origine, et sur laquelle les hommes ne peuvent pas plus se taire que s'accorder, a-t-elle été résolue par la philosophie, de manière à satisfaire tous les philosophes? Quelques-uns s'imaginent l'avoir prouvée, parce qu'ils y croyoient; mais aucune preuve a-t-elle trouvé grâce aux yeux des partisans du système opposé? Condillac combat la preuve de Descartes, qui la croyoit aussi démonstrative qu'un théorême de géométrie. Hume attaque celle de Locke, et il est à son tour combattu par Reid, qui lui-même, ne sachant sur quoi s'appuyer, invoque pour dernière ressource le *sens commun*, et abaisse ainsi l'orgueil de la philosophie jusqu'à interroger les sentimens du vulgaire, pour savoir si elle doit croire en Dieu. Clarke, avec sa preuve de l'être nécessaire, a contre lui l'école péripatéticienne; et Kant, enfin, qui blâme Locke d'avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu, et combat toutes les preuves qu'on en a données, qui va jusqu'à

affirmer qu'on ne peut démontrer ni la certitude, ni même la possibilité de cette existence; Kant qui y croit cependant, et veut y faire croire, l'établit sur un argument si foible, que l'athéisme ne lui feroit pas l'honneur de le réfuter.

Et le *criterium* de la philosophie, objet des vœux et des efforts de tous les philosophes; ce signe auquel on puisse distinguer l'erreur de la vérité; cette première vérité qui puisse servir de point de départ pour la recherche de toutes les autres; ce premier fait qui puisse légitimement expliquer tous les autres faits, est-il encore trouvé? L'un place ce *criterium* dans l'expérience, l'autre dans l'évidence; celui-ci dans la raison suffisante, l'instinct et l'habitude; celui-là dans la connoissance réfléchie ou intuitive: le sens moral, le sens naturel, le sens commun, le sens interne, la raison naturelle, la sociabilité, l'identité, le principe de la contradiction, etc. etc., ont chacun leurs partisans. La maxime *point d'effet sans cause* paroît évidente à quelques-uns; Hume n'y voit qu'un prestige que la raison dissipe, et il doute du principe même de la *causalité*. Berkley élève des doutes insolubles sur l'existence des

corps, et ne découvre qu'un songe, de vaines apparences dans tout ce que nous appelons matière, monde, univers. L'un ôte tout caractère représentatif à nos idées, l'autre tout caractère représentatif à nos sensations. Celui-ci ne voit dans l'univers que de l'intelligence ; celui-là n'y voit que de la matière : un pyrrhonien conséquent n'y verra rien, et nous retomberons dans la question, *pourquoi* y a-t-il plutôt quelque chose que rien? et même sans pouvoir la résoudre.

Mais ces doctrines sans point d'arrêt, parce qu'elles sont sans point de départ, tendent d'elles-mêmes et toutes seules à une exagération de leurs principes que les auteurs n'ont pas prévue, et qui finit par corrompre la doctrine et ruiner le système, même quand il ne seroit pas attaqué. Ainsi l'école de Bacon est poussée, sans s'en douter, vers l'empirisme et le matérialisme, tandis que celles de Descartes et de Léibniz inclinent à l'idéalisme ou au rationalisme, et peut-être, quoique de très-loin, à l'illuminisme. Kant, qui se flatte, avec son *criticisme de la raison pure* et ses méthodes transcendantales, d'avoir échappé à tous les excès, heurte contre tous les écueils, et il est accusé

d'être à la fois empiriste et idéaliste, matérialiste et rationaliste, dogmatique et sceptique. La philosophie, décréditée par tant d'inconsistances, perd peu à peu dans l'opinion son acception primitive. Elle ne signifie plus la sagesse, et la science des choses morales et générales, mais toute manière *généralisée* de considérer les objets, quels qu'ils soient. Nous avons la philosophie des animaux ou la philosophie zoologique, la philosophie des plantes ou botanique : nous pourrions de même avoir la philosophie des pierres et des métaux ; et lorsqu'enfin on cherche à cette expression un sens un peu moins matériel, on est tout étonné de voir qu'elle ne signifie, pour le plus grand nombre, que l'art de se passer de la religion.

Et si l'on veut se convaincre de l'insuffisance de tous ces systèmes, il s'agit de lire le chapitre VII^e^ du vol. I^er^ de l'*Histoire comparée*, et l'on y verra avec étonnement les *desiderata*, ou les vides qui restent encore à combler en philosophie, après trente siècles de travaux philosophiques, au sujet du principe des connoissances humaines. L'auteur y pose dix-huit problêmes sans y comprendre le premier de tous, *qu'est-ce que la science*? sur lequel on n'est

pas encore d'accord. Les dix-huit problêmes, dont chacun remue à lui seul toutes les questions de la philosophie, sont développés dans une série d'environ cent soixante questions auxquelles on pourroit en ajouter tout autant, et qui même résolues d'une manière par les uns, le seroient bientôt d'une manière contraire par les autres. « Car l'un demande que l'on prouve » l'expérience, un autre que l'on prouve l'évi- » dence; ce dernier veut même qu'on lui dé- » montre la possibilité d'une connoissance quel- » conque. Chaque fois qu'un philosophe croit » poser une base plus profonde que ses prédé- » cesseurs, il survient à l'instant même un pen- » seur, qui creuse encore plus avant, et place » un nouveau doute sur cette base. »

Ainsi, pour ne parler que des temps modernes, Bacon, au seizième siècle, a réformé la philosophie; Descartes, au dix-septième, a réformé après Bacon; quelques années plus tard, Leibniz a réformé Descartes : l'Angleterre, la France, l'Allemagne, ont eu chacune leur réformateur, réformé lui-même sur quelques points par ses disciples; Kant enfin, venu le dernier, a réformé ceux qui avoient paru avant lui, maîtres et disciples; et voilà qu'aujourd'hui l'auteur de l'*His-*

*toire comparée* annonce comme urgente, comme inévitable une autre réforme de la philosophie générale ou de la métaphysique, et l'horrible confusion où les débats sur le système de Kant ont plongé la philosophie dans une grande partie de l'Europe, en démontreroit seule la nécessité.

Ainsi l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* n'est en dernière analyse qu'une autre *histoire des variations* des écoles philosophiques, qui ne laisse pour tout résultat qu'un découragement absolu, un dégoût insurmontable de toutes recherches philosophiques, et l'impossibilité démontrée d'élever désormais aucun édifice, que dis-je? de hasarder aucune construction sur ces *terres sans consistance*, pour me servir d'une belle expression de Bossuet, et qui ne *laissent voir partout que d'effroyables précipices*. Sur quoi donc sont d'accord les philosophes? sur rien. Quel point a-t-on mis hors de dispute? quel établissement, comme dit Leibniz, a-t-on formé? aucun. Platon et Aristote se demandoient, *qu'est-ce que la science? qu'est-ce que connoître?* et nous, tant de siècles après ces pères de la philosophie, après tant d'observations et d'expériences, après tant de

systèmes et de disputes, de philosophie et de philosophes, nous si fiers des progrès de la raison humaine, nous demandons encore, *qu'est-ce que la science? qu'est-ce que connoître?* Et l'on peut dire de nous que nous cherchons encore *la science* et *la sagesse*, que les Grecs cherchoient il y a deux mille ans.

Aussi, lorsque l'auteur de l'*Histoire comparée*, qui a étudié le fort et le foible de tous les systèmes, qui ne donne pas d'éloges à un philosophe ou à une opinion, qu'il ne soit aussitôt forcé de les reprendre en détail; lorsque, dis-je, cet auteur, observateur impartial de la mobilité de tous les systèmes, de l'incertitude de toutes les opinions, de l'incohérence de toutes les doctrines, invoque pour dernier moyen de salut, et comme le système le seul raisonnable, le mieux prouvé et le plus conséquent, *la philosophie de l'expérience* (1), j'ose le rappeler et rappeler tous les bons esprits à *l'expérience de la philosophie*. Enfin, et cette preuve auroit pu me dispenser d'en donner d'autres, le corps chargé de la direction et de la surveillance générale de l'instruction publique, *l'Université de France*,

(1) Voyez le dernier chapitre de l'*Histoire comparée*.

dans les méthodes d'enseignement qu'elle a prescrites pour chaque degré d'instruction, s'est contentée, pour la philosophie, d'indiquer aux maîtres les meilleurs ouvrages de toutes les écoles indifféremment, les traités de Bacon comme ceux de Descartes, de Locke comme de Malebranche, de Condillac comme de Leibniz, parce qu'elle a jugé avec raison qu'il n'y avoit aujourd'hui en France ni même en Europe, aucun système de philosophie qui fût assez universellement accrédité, pour être adopté dans l'enseignement public à l'exclusion de tout autre. C'est encore ce qui fait que l'Histoire de la philosophie forme aujourd'hui un cours spécial et même une partie intéressante de l'instruction philosophique, parce que cette histoire, comme celle des États populaires, n'est qu'une histoire de guerres et de révolutions; et s'il n'y avoit jamais eu qu'une philosophie dans le monde, nous pourrions avoir les vies des philosophes, mais nous n'aurions pas d'histoire de la philosophie.

Et non-seulement il n'y a jamais eu de système de philosophie qui ait pu réunir tous les esprits dans une doctrine commune; mais il n'est pas même possible qu'avec la manière

de philosopher suivie jusqu'à présent, il y en ait jamais aucun.

Les hommes naturellement indépendans les uns des autres se gouvernent dans leurs actions par leur volonté, dans leurs pensées par leur raison, et la raison humaine ne peut céder qu'à *l'autorité de l'évidence, ou à l'évidence de l'autorité.* Or, il n'y a jamais eu dans notre philosophie ni autorité ni évidence.

Nous avons certainement des idées et des sensations; n'importe d'où viennent nos idées, ou ce que deviennent nos sensations. Sur les sensations, il y a, moyennant certaines conditions, évidence, sinon absolue et universelle, du moins commune et suffisante. S'il étoit possible de dicter un même discours à un million de personnes à la fois, ou de placer devant elles le même modèle de dessin, un million de personnes feroit chacune une copie semblable du discours, ou un dessin semblable du modèle. Les philosophes qui ont voulu nier la réalité des objets extérieurs ont exagéré au-delà de toute mesure la diversité et l'incertitude de nos sensations. Tous les hommes sains de corps et d'esprit reçoivent, à de très-petites différences près, les mêmes impressions des objets extérieurs;

c'est même sur cette identité de sensations et d'impressions que sont fondées, et la certitude des sciences physiques, et même toute l'économie de la vie et de la société.

Mais lorsque nous voulons passer de la sphère des sensations à celle des idées, que nos idées ne soient que des *sensations transformées*, ou qu'elles soient des idées générales, essentielles et *à priori*, il n'y a plus à cette élévation d'évidence commune, ni relative, ni absolue, parce que, dans cet espace sans bornes du monde des intelligences, les esprits, suivant leur portée, ou même leur caractère, s'élèvent plus ou moins haut, et que, dans la région intellectuelle comme dans celle de l'air, il y a des aigles et d'humbles passereaux, et une infinité de degrés différens entre les deux extrêmes. Cette identité dans nos sensations, malgré la prodigieuse diversité de nos esprits, est même une preuve que notre ame n'est pas notre organisation, et que nos idées viennent d'ailleurs que des sens. Les faits, les faits *extérieurs* sont donc, ou peuvent être, au moyen de certaines conditions, évidens pour tous les esprits, tandis que les systèmes des philosophes qui prétendent nous instruire de faits intellectuels et purement *intérieurs*, évidens,

si l'on veut, pour ceux qui les font, ne le sont jamais pour ceux qui les reçoivent. Platon, Descartes et Leibniz trouvoient certainement évidentes leurs idées innées, leur évidence, leur raison suffisante; si Bacon, Locke ou Kant les eussent trouvées de la même évidence, nous n'aurions pas deux systèmes opposés de philosophie, et il ne s'est élevé différentes opinions au sujet du même système, ou diverses sectes dans la même école, que parce que chaque esprit, suivant sa force, sa pénétration, ou le caractère de ses procédés, a pris ou laissé du système qu'il avoit embrassé ce qui lui a paru évident ou incertain.

« En vain, vous dira votre élève, vous pré- » tendez m'expliquer, en quelque sorte, mon » propre esprit, en me développant les coins » et les recoins du vôtre, et vous croyez, avec » votre idéologie, dérouler sous mes yeux ce li- » vre mystérieux *fermé de sept sceaux;* en vain » vous me dites : Vous commencez par l'ana- » lyse, et vous vous élevez de vos sensations et » de l'expérience des faits aux idées abstraites; » vous associez les idées, vous les classez, vous » les liez, vous les généralisez, et vous avez des » idées directes et réfléchies, adéquates et ina-

» déquates, des connoissances intuitives, des » perceptions médiates et immédiates, le sens » moral, l'instinct et la conscience de tout cela. » L'élève vous répondra : « Je commence, moi, » par la synthèse, et les idées *générales* se pré- » sentent plus naturellement à mon esprit que » vos idées généralisées; mes pensées, quand » j'en ai d'heureuses, naissent dans mon esprit » je ne sais comment, et sans que je les attende » ou même sans que je les cherche; elles se » suivent et s'enchaînent l'une à l'autre, sans » que je m'occupe de les lier ou de les associer: » que si, trop pressées de paroître, elles ne se » rangent pas dans leur ordre naturel, ou ne se » montrent pas revêtues de l'expression conve- » nable, le jugement et le goût, dont je ne suis » pas plus le maître que de mes idées, mettent » chacune à sa place, ou lui donnent son ex- » pression propre; et toute cette dissection de » l'intelligence, cette décomposition de l'esprit, » qui n'a jamais servi au génie dans ses compo- » sitions, et n'a inspiré ni un discours éloquent, » ni une belle œuvre poétique, ne sert pour un » esprit médiocre que comme des étiquettes » sur des cases vides. »

Mais cette idéologie, dont on est si fort oc-

cupé, est-elle, je ne dis pas utile aux progrès de l'esprit ou de la science, mais peut-elle même être l'objet d'une étude raisonnable, et faire partie de l'enseignement philosophique?

Nous cherchons le principe de nos connoissances dans nos idées et dans nos sensations; mais ces idées et ces sensations sont nous-mêmes qui pensons et qui sentons. Nous jugeons donc de nos idées et de nos sensations avec nos idées et nos sensations, et nous n'avons pour apercevoir, distinguer et classer les diverses opérations de notre esprit sur les idées et les sensations, que notre ame, notre esprit qui les reçoit, ou plutôt qui est lui-même les unes et les autres; mais notre esprit n'est qu'un instrument qui nous a été donné pour connoître ce qui est hors de nous, et lorsque nous l'employons à s'étudier lui-même, nous le faisons servir tout à la fois, et d'instrument pour opérer, et de matière même de notre opération: labeur ingrat, et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau, et qui ressemble tout-à-fait à l'occupation d'un artisan qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de toute matière, se borneroit à examiner, comp-

ter, disposer ses outils, et passeroit son temps à les polir.

Au lieu d'attacher le premier anneau de la chaîne de nos connoissances à quelque point fixe placé hors de l'homme, cet anneau nous le tenons d'une main, et nous étendons la chaîne de l'autre, et nous croyons la suivre lorsqu'elle nous suit. Nous prenons en nous-mêmes le point d'appui sur lequel nous voulons nous enlever; en un mot, nous nous pensons nous-mêmes, ce qui nous met dans la position d'un homme qui voudroit se peser lui-même sans balance et sans contre-poids. Jouets de nos propres illusions, nous nous interrogeons nous-mêmes, et nous prenons l'*écho* de notre propre voix pour la réponse de la vérité : je le répète, notre esprit n'est qu'un moyen de connoître, un instrument pour opérer hors de nous. Religion, morale, politique, littérature, sciences, arts, la société, l'univers, tout est à sa disposition : ce sont de riches et d'inépuisables matériaux qui attendent que la pensée de l'homme les mette en œuvre; c'est là, c'est au dehors qu'il faut diriger nos recherches, et la connoissance de nous-mêmes n'est que la connoissance de nos rapports avec les êtres sem-

blables, et de nos devoirs envers eux. Selon le caractère de notre esprit, nous penserons le simple ou le composé, le général ou le particulier; nous nous placerons d'abord à la hauteur des principes, et nous y verrons, comme dans leur germe, toutes les conséquences, ou nous nous arrêterons aux détails, et nous voudrons quelquefois y retenir les autres, et ne pas leur permettre de voir au-delà : nous serons, en un mot, architectes ou maçons; mais les objets se présenteront d'eux-mêmes à notre attention, à notre réflexion, à nos méditations, sans que nous ayons eu besoin de réflechir sur notre réflexion, ou de méditer sur nos méditations; et si l'on peut comparer à quelque chose cet incomparable instrument de nos connoissances, nos idées sortiront de notre esprit frappées à son coin, comme les monnoies sortent avec leur empreinte de dessous le balancier. L'esprit même sera fécondé par cet exercice légitime de ses forces : ainsi un instrument, manié par un ouvrier adroit, devient, par l'usage, plus propre à l'objet auquel il est employé. Mais si nous nous obstinons à creuser nos idées pour y chercher nos idées, à vouloir connoître notre esprit au lieu de chercher à connoître avec notre

esprit et par notre esprit, ne risquons-nous pas de faire comme ces insensés du mont Athos, qui, les journées entières, les yeux fixés sur leur nombril, prenoient pour la lumière incréée des éblouissemens de vue que leur causoit cette situation? L'esprit s'épuise, se dessèche, se consume dans cette stérile contemplation de lui-même; triste jouissance d'un esprit timide que je n'oserois appeler étude, et qui le rend inhabile à se porter au dehors, et infécond à produire. « On ne peut s'empêcher de rire un peu, » dit M. Duguald-Stewart, dans ses *Essais de* » *philosophie*, quand on voit que, dans le choix » d'une dénomination nouvelle pour cette bran- » che de nos études (la science de l'esprit hu- » main), l'étymologie de celle qu'on a haute- » ment préférée (idéologie), semble emporter » la vérité d'une hypothèse, complétement dé- » truite depuis plus de cinquante ans, et de la- » quelle il est démontré qu'elle a été la mère » féconde de la moitié des absurdités de la mé- » taphysique ancienne et moderne. »

Non-seulement la philosophie manque d'évidence pour convaincre les esprits, mais les philosophes manquent bien plus d'autorité pour les soumettre. Si l'homme me parle au nom de

la Divinité, et que je croie qu'elle a dû donner des lois à la société pour en transmettre la connoissance à l'homme, je suspends mon jugement, et j'examine si les caractères intrinsèques ou extérieurs de cette révélation prétendue sont tels que je doive en croire les dogmes ou en suivre les préceptes, parce que ma raison ne peut s'empêcher de reconnoître, dans l'intelligence suprême, le pouvoir et les moyens d'éclairer ma raison particulière, et de diriger mes actions.

Mais si l'homme me parle en son nom, s'il vient imposer à mon esprit ses propres pensées, je suis en droit de lui demander quelle est son autorité sur moi, et d'où il tient sa mission. De son génie, dira-t-on; mais tout chef de secte, tout fondateur de nouvelle doctrine, est un homme de génie pour ses partisans; mais chacun peut à volonté s'attribuer du génie; mais toute manière inusitée, extraordinaire, quelquefois extravagante, de considérer les objets, a passé souvent pour du génie aux yeux de certains esprits. « Voulez-vous, dit Fénelon, que je croie » quelque proposition en matière de philoso» phie, laissons à part les grands noms; venons » aux preuves, donnez-moi des idées claires, et

» non des citations d'auteurs qui ont pu se » tromper. » Et en effet, s'il ne falloit que des noms, quelle autorité ne devroit pas avoir sur les esprits l'opinion philosophique que nous voyons en Dieu des idées générales, défendues par Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibniz! et jamais cependant opinion fut-elle plus universellement décréditée, et l'objet de plus de contradictions (1)? Et quelle autorité encore pouvons-nous trouver dans les philosophes, lorsque nous les voyons tous, même les plus célèbres, occupés à se combattre réciproquement, et que Platon lui-même, que l'antiquité appela le *divin Platon*, a été traité de rêveur, et presque d'extravagant, dans des ouvrages couronnés par nos sociétés littéraires (2)?

Il faut le dire, l'esprit de tout homme, natu-

(1) On connoît ce vers sur le P. Malebranche :

« Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou. »

Je suis fâché de le retrouver dans le *Cours de Littérature* de M. de La Harpe, qui n'auroit dû considérer les écrits de ce profond philosophe que sous le rapport du style.

(2) Voyez les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, par M. Cabanis.

rellement indépendant de toute autorité humaine n'obéit jamais qu'à lui-même, lors même qu'il reçoit sa direction d'un autre. Que ce soit Bacon ou Descartes, Leibniz ou Locke, qui vienne me proposer ses opinions, je n'en reçois jamais que ce que je comprends ou ce que je crois comprendre. Je ne puis même adhérer à ses pensées qu'autant que je les retrouve dans mon esprit, ou plutôt qu'elles sont les miennes; comme je ne puis obéir à un autre homme, ou même à Dieu, qu'autant qu'il me fait vouloir moi-même; et nous sommes tous comme les enfans, toujours prêts à obéir, pourvu qu'on ne leur commande que ce qu'ils veulent faire. C'est uniquement cette disposition naturelle, involontaire, nécessaire de l'esprit humain, qui engendre cette diversité d'opinions, cette multitude de sectes qui pullulent au sein de toute réforme philosophique, politique et religieuse; cette même indépendance, l'esprit la porte partout, et nous n'admirons les beautés oratoires ou poétiques des ouvrages d'un Bossuet ou d'un Corneille, qu'autant que nous retrouvons en nous-mêmes les sentimens qu'ils ont si bien exprimés, ou plutôt parce qu'ils ont exprimé nos sentimens.

Aussi, je ne crains pas de le dire, il n'y a pas un disciple éclairé des hommes, même les plus célèbres, qui adopte en tout les opinions de son maître : on est lockiste avec Locke, cartésien ou leibnizien avec Descartes ou Leibniz; mais on n'est pas lockiste comme Locke, on n'est pas cartésien ou Leibnizien comme Leibniz ou Descartes. Fénelon étoit un admirateur et un disciple de Descartes, et il dit lui-même « qu'il y a dans ce philosophe des choses qui » lui paroissent peu dignes de lui. » Chacun en dit autant : celui-ci rejette un principe, celui-là une conséquence, et quelquefois il ne reste d'un système que le nom de son auteur. Chacun, en un mot, se fait son système particulier de philosophie dans le système général qu'il a embrassé; et quels que soient l'autorité d'un système et le nombre de ses partisans, les esprits forts ne s'y rallient qu'à condition de marcher sous leurs propres enseignes : l'éducation n'y change rien. Aristote, à l'école de Socrate, auroit été Aristote, comme Leibniz, après Bacon et Descartes, a été Leibniz.

Mais, enfin, quels ont été les résultats de cette philosophie tant vantée sur la stabilité et la force des sociétés qui l'ont cultivée? car c'est

uniquement dans leur rapport à la société qu'il faut considérer l'homme et ses opinions; et le vrai *criterium* de toutes les doctrines est l'état de la société où elles sont professées.

On peut remarquer d'abord que les peuples les plus forts par leurs lois ou par leurs mœurs, les Juifs, les premiers Romains, les Spartiates, ne connurent pas la philosophie ou la méprisèrent. Les sectes philosophiques ne se montrèrent chez les Juifs que vers la fin de leur république, et en précipitèrent la décadence : telles que ces plantes parasites qui croissent sur les murs en ruines et en hâtent la destruction. La philosophie d'Épicure, que Fabricius, dès les premiers temps de la république, souhaitoit à ses ennemis, gâta l'esprit et le cœur des Romains, comme l'observe Montesquieu, et fit à Rome plus de mal que tous ses ennemis ensemble.

Chez les Grecs, les disputes philosophiques, ajoutées aux dissensions politiques, ne firent plus à la fois de cette *nation d'athlètes* qu'un peuple de rhéteurs et de sophistes. Ils n'eurent rien à opposer aux armes des Romains, et oubliés de l'histoire, méprisés de leurs vainqueurs, ils ne leur servirent plus que de personnages

ridicules pour leurs comédies, de parasites pour leurs tables, ou de pédagogues pour leurs enfans.

La philosophie n'a produit, en Angleterre, aucun résultat, ni bon ni mauvais, pour la société. Nos écrivains du dix-huitième siècle ont cru faire honneur au peuple anglais en l'appelant un *peuple philosophe*. Un peuple philosophe seroit un peuple de *chercheurs*, et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher. Au fond, les Anglais sont, même dans le sens que nos écrivains donnoient à cette expression, le moins philosophe des peuples, parce qu'ils sont le plus commerçant, et qu'une nation mercantile ne s'échauffe guère sur des questions philosophiques, et n'a pas à redouter les abus ou les excès de l'esprit. Les Anglais ont donc cultivé la philosophie, mais sans chaleur et sans enthousiasme. « L'école anglaise, dit l'auteur » de l'*Histoire comparée*, a, en général, un » caractère pacifique et réservé, quelquefois » même trop aride et trop inanimé. » Et c'est, en général, comme nous l'avons déjà remarqué, le caractère du péripatéticisme dont Bacon a été le restaurateur en Angleterre, et l'effet qu'il produit sur les esprits. Le nord de l'Alle-

magne, déjà blessé à mort par la philosophie de Frédéric, n'a pu résister à la secousse violente que la philosophie de Kant a donnée aux esprits. Il ne faut pas croire que, dans des Etats foiblement constitués, la partie lettrée de la nation, celle qui influe le plus puissamment sur l'esprit public, et par l'instruction qu'elle répand au moyen de ses discours ou de ses écrits, et par l'éducation qu'elle donne à la jeunesse de toutes les classes, puisse impunément, et sans danger pour la société, se passionner pour des axiomes tels que ceux-ci : *Chaque objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique, des élémens variés de l'intention dans l'expérience possible..... dans la connoissance ; l'objet est distingué à la fois* de la représentation *représentée et du représentant représenté*, et mille autres principes aussi inintelligibles, au point d'en faire l'objet d'une véritable idolâtrie, et bientôt le sujet des disputes les plus animées. Les gens instruits, ou plutôt les gens qui lisent, eux dont se compose le public, partagent cet engouement et prennent parti dans ces querelles. Insensiblement les esprits se placent dans un monde imaginaire, qui les éloigne et les dégoûte du monde des réalités.

La religion, la patrie, les devoirs, les affections, ne sont plus que des objets secondaires pour des hommes « qui se croient une sorte d'êtres » privilégiés entre les philosophes de tous les » siècles, et qui traitent surtout avec un pro- » fond dédain la philosophie populaire du sens » commun, » d'autant plus orgueilleux de leur esprit, que, ne se comprenant pas entre eux, chacun se croit un esprit supérieur à celui des autres, et que, s'imaginant posséder exclusivement la vérité, ils regardent toutes les choses humaines (celles du moins qui ne sont pas à leur portée) comme des objets indignes de l'attention du sage. Et qu'on ne m'accuse pas d'accorder trop d'influence à des abstractions : ce qu'on croit avec une raison suffisante de croire, soit que cette raison se trouve dans l'évidence, soit qu'elle se trouve dans l'autorité, produit le zèle et quelquefois l'enthousiasme; mais ce qu'on croit sans raison légitime est la véritable source du fanatisme. La triste influence de ces illusions « s'est étendue en Allemagne » sur la morale, la politique, la jurisprudence, » la littérature elle-même, et les choses de » goût, » et tout s'en est ressenti, même les gouvernemens. Cet état est pour un peuple le

délire de la caducité. Il ne peut plus ni se gouverner ni se défendre, et l'on me dispense, sans doute, d'en fournir les preuves.

La France;.... mais j'allois oublier que c'est aujourd'hui un article de foi, et qu'il faut signer comme on signoit jadis le *formulaire*, que les philosophes du dix-huitième siècle n'ont contribué d'aucune manière à nos malheurs. J'y souscris volontiers; et je croirai, si l'on veut, que l'*Encyclopédie* n'est pas plus coupable de nos désordres que le *Magasin des Enfans*. Ainsi, il est reconnu que chez le peuple le plus spirituel, et celui qui attache le plus de prix aux productions de l'esprit, des écrivains qui en avoient beaucoup, et dont quelques-uns étoient distingués par les plus rares talens, ont pu, pendant soixante ans, vouer au mépris et à la haine toutes les institutions, toutes les croyances politiques et religieuses, employer à la fois la déclamation et le sarcasme, l'érudition et le raisonnement, pour rendre odieuses ou ridicules les choses et les personnes qui, jusque-là, avoient été un objet de respect et de considération, et sur qui reposoit l'existence politique de la nation, sans que ces écrivains, objet de l'admiration ou plutôt de l'idolâtrie de leur siècle, aient

pu être légitimement accusés seulement d'avoir hâté l'épouvantable révolution qui, à la fin de cette époque, et du vivant de quelques-uns d'entre eux, a détruit, et les institutions, et les croyances, et les choses, et les personnes. En vérité, on n'écriroit pas plus innocemment pour un peuple qui ne sauroit pas lire. Je ne sais cependant si cette opinion charitable ne porte pas un peu trop atteinte et à l'influence qu'on a de tout temps, et plus que jamais dans ce même siècle, attribuée à la philosophie et aux lettres, et plus encore à la réputation d'activité, d'esprit et d'ardeur pour l'instruction dont jouissoit à bon droit la nation française. Quoi qu'il en dût arriver, j'aurois mieux aimé, pour l'honneur de la philosophie, et même de la nation, les faire toutes deux un peu plus coupables, qu'avouer ainsi la nullité de l'une, la légèreté, l'irréflexion, et presque la stupidité de l'autre; et cette manière de les justifier ressemble un peu trop à celle dont on fait quelquefois usage devant les tribunaux, lorsque, pour sauver un accusé, on le fait passer pour imbécille.

Mais enfin la philosophie sera-t-elle toujours *un sujet de scandale et un signe de contradiction*? Faudra-t-il que son éternelle inconsis-

tance et ses interminables divisions justifient le dégoût que les gens du monde, et même les savans, ont conçu de toute doctrine philosophique, et le nom de philosophe, jadis si vénéré, ne sera-t-il plus qu'un objet de haine pour les uns ou de mépris pour les autres? La raison humaine ne pourra-t-elle jamais jeter l'ancre dans cet océan d'incertitudes, et a-t-elle été irrévocablement condamnée, comme les Danaïdes de la fable, à recommencer sans cesse un labeur qui ne finit jamais? Gardons-nous de nous laisser aller à une pensée si pusillanime. Tant de grands hommes, qui, de siècle en siècle, ont fait de la vérité leur étude la plus assidue, ne se sont pas sans doute accordés à poursuivre un objet qui leur fût impossible d'atteindre; et les bons esprits doivent être plus frappés de la constance de leurs recherches que découragés par l'inutilité de leurs efforts. Peut-être même cette sagesse ou cette science ne s'est-elle jusqu'ici dérobée à nos regards que parce que nous l'avons cherchée hors de ses voies et dans des lieux écartés, tandis que, pour se servir de ses propres paroles, *elle se tient sur les lieux élevés, le long des chemins, et aux portes de nos villes*. En seroit-il donc de la philosophie

comme des arts, des manières, de la littérature, où ce qui est aisé, simple et naturel, est toujours ce qu'on obtient le plus tard, et souvent après de longues aberrations?

Mais c'est assez parler de l'incertitude et des contradictions des divers systèmes de philosophie; essayons maintenant s'il ne seroit pas possible de trouver, dans des faits publics, un fondement aux doctrines philosophiques, plus solide que celui qu'on a cherché jusqu'ici dans des opinions personnelles. C'est sur cette pensée que j'ose appeler l'attention des bons esprits. Je viens les consulter sur mes propres idées, bien plus que les leur proposer : car, lors même qu'un écrivain pourroit porter jusqu'à l'évidence la démonstration de ses opinions, il n'y auroit que l'approbation générale qui pût leur donner l'autorité. La philosophie, considérée en général, est *la science de Dieu, de l'homme et de la société*.

Cette définition de la philosophie embrasse même toutes les sciences, puisque les sciences *théologiques* se rapportent à Dieu, les sciences physiques à l'homme, les sciences morales et politiques à la société.

Cette définition de la philosophie s'accorde

avec la maxime célèbre d'Aristote et de son école : « qu'il n'y a de science que pour les » choses absolues et nécessaires; » *de singulari non dari scientiam,* puisque les choses simplement utiles, et à plus forte raison les choses superflues, sont un objet de connoissance plutôt que de science proprement dite.

Le vœu de tous les philosophes, ou plutôt le premier besoin de la philosophie, est de trouver une base certaine aux connoissances humaines, une vérité première de laquelle on puisse légitimement déduire toutes les vérités subséquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne de la science, un *criterium* enfin qui puisse servir à distinguer la vérité de l'erreur; et c'est à la détermination de cette base, de cette vérité première, de ce point fixe, de ce *criterium,* que commence la divergence de tous les systèmes.

« Les philosophes, dit l'*Histoire comparée,* » demandent une chose qui seroit sans doute » bien agréable et bien commode dans l'usage, » lorsqu'ils veulent trouver un *criterium* telle- » ment prompt, tellement simple, qu'il puisse, » au premier coup-d'œil, faire distinguer la vé- » rité de l'erreur, servir de cachet sensible,

» universel aux connoissances légitimes, et dis-
» penser ainsi de tout examen; mais ils deman-
» dent une chose tout-à-fait impossible, et l'in-
» utilité des tentatives qui ont été faites dans
» tous les temps pour l'obtenir suffiroit pour
» en démontrer l'impossibilité. La destinée de
» notre raison seroit trop brillante et trop heu-
» reuse, s'il existoit pour la vérité des carac-
» tères si apparens qu'ils pussent être reconnus
» du premier coup-d'œil; il n'est rien qui puisse
» l'affranchir du devoir d'une réflexion patiente
» et méthodique. »

Mais il s'en faut bien que les hommes aient cherché *à s'affranchir du devoir d'une réflexion patiente et méthodique* dans la poursuite de ce *criterium,* puisqu'il y a trois mille ans qu'ils y réfléchissent avec une patience que rien n'a pu rebuter, et qu'ils ont, de siècle en siècle, imaginé de nouvelles méthodes d'investigation. L'inutilité des tentatives faites jusqu'à présent prouve bien moins l'impossibilité de réussir, que la constance des recherches et les talens de ceux qui s'y sont livrés ne prouvent qu'il existe un objet à cet effort opiniâtre de l'esprit humain, et qu'il ne doit pas désespérer de l'atteindre. Enfin, l'homme n'a aucune raison de penser que

sa raison ne soit pas appelée à une *destinée heureuse et brillante;* et il n'y a rien dans la philosophie, dans la morale, même dans l'histoire de l'esprit humain, qui puisse nous autoriser à borner ainsi la fortune de notre raison.

Cette base, cette vérité primitive, ce point fixe, ce principe, en un mot, ne peut être qu'un fait qu'il faut admettre comme certain pour pouvoir aller en avant avec sûreté et sécurité dans la route de la vérité. « Les faits primitifs, dit M. Ancillon, ou les premières » conditions de la pensée, sont la base qui doit » porter l'édifice de nos connoissances.... On » doit piloter jusqu'à ce qu'on arrive à un fond » solide. Mais les philosophes, dit l'auteur que » j'ai souvent cité, ont commencé par admettre, comme un fait primitif, l'expérience des » phénomènes intellectuels, et ils ont dit : Le » germe de la science de l'homme est renfermé » tout entier dans le phénomène de la conscience ; » c'est-à-dire qu'ils ont cherché ce fait primitif dans notre esprit, dans notre ame et ses opérations purement intellectuelles : ils l'ont cherché dans l'homme intérieur, au lieu de le chercher dans l'homme extérieur. Ainsi les *rationalistes* ont cru le trouver dans *l'évidence,*

*la raison suffisante, la raison pure, la conscience, l'intuition, la connoissance réfléchie, le sens moral, le sens commun*, etc., etc. Ils ont donc posé un fait purement intérieur et intellectuel, dont chacun est juge et dont personne n'est témoin; fait aussi obscur que nos esprits sont impénétrables, aussi varié qu'ils sont différens; fait sur lequel il est à peine possible à deux hommes de s'accorder pleinement et entièrement; fait par conséquent insuffisant pour fonder une certitude générale et universellement convenue, et qui même, fût-il évident pour chacun, ne pourroit encore avoir d'autorité sur tous, parce que l'évidence seroit individuelle, et que l'autorité doit être publique; et de là, uniquement, sont venus et les systèmes, et les incertitudes, et les disputes.

Ceux-là même, comme les philosophes empiriques, qui cherchent ce fait primitif dans nos sensations, et dans l'expérience des impressions que les objets extérieurs font sur nos organes, semblent le placer dans un fait extérieur; mais ils n'en sont pas plus avancés; car, outre que d'autres philosophes nient ou l'identité ou même la réalité de nos sensations, il reste toujours à expliquer comment une sensation matérielle

peut devenir une notion intellectuelle, et par quel procédé de l'esprit des impressions reçues du dehors par les organes de nos sens sont *transformées* en idées; et par conséquent ils retombent dans les faits intellectuels et tout individuels, dont nous avons fait voir l'insuffisance et l'illusion, et ne font ainsi qu'ajouter à la difficulté d'expliquer l'idée et même la sensation, la difficulté d'expliquer la transformation de la sensation en idée.

Il s'agiroit donc de trouver un fait, un fait sensible et extérieur, un fait absolument primitif et *à priori*, pour parler avec l'école, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel dans ses effets; un fait commun et même usuel, qui pût servir de base à nos connoissances, de principes à nos raisonnemens, de point fixe de départ, de *criterium* enfin de la vérité.

Ce fait existe pour les sciences physiques, spéculatives ou pratiques. Ainsi les unes partent du fait extérieur, primitif, général, évident, usuel, *que la ligne droite est la plus courte entre deux points donnés*, du mouvement en ligne droite, ou de la tendance des fluides à se mettre en équilibre, etc., etc. Les autres,

comme la zoologie, la botanique, la minéralogie, ont pour fait primitif, les corps mêmes soumis à leurs observations, plantes, métaux, animaux, dont les propriétés sont l'objet de leurs recherches; et c'est uniquement à l'avantage qu'ont toutes ces sciences de commencer par quelque chose d'évident, d'extérieur, et d'universellement convenu, qu'elles doivent la certitude de leurs démonstrations, l'autorité de leur enseignement, et les progrès de leurs découvertes.

Ce fait, pour les sciences morales, doit être non-seulement extérieur, et par conséquent sensible; mais il doit encore être moral ou pris dans l'ordre des choses morales, puisqu'il doit servir de base à la science des êtres moraux, et de leurs rapports à la science de Dieu, de l'homme et de la société.

Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire, dans l'individualité morale ou physique de l'homme; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire, dans la société.

Ce fait est, ou me paroît être le don primitif et nécessaire du langage fait au genre humain; question fondamentale de toutes les ques-

tions morales, disoit l'auteur de ce discours (1), « et qu'on peut comparer à ces postes importans que deux armées se disputent avec opiniâtreté, et dont la possession décide du succès d'une campagne. »

Examinons-en tous les caractères, pour pouvoir en indiquer toutes les conséquences.

Ce fait est pris dans l'homme social ou la société, puisque la parole n'a été donnée à l'homme que pour la société, et qu'elle n'est nécessaire qu'à l'homme vivant en société.

Ce fait est à la fois moral et physique, intérieur et extérieur, puisque la parole est l'expression de l'homme moral, et de ce qu'il y a de plus intérieur dans l'homme, et qu'elle résulte de l'action des organes de l'homme extérieur et physique.

Ce fait est absolument primitif et *à priori*, puisqu'on ne sauroit remonter plus haut, et qu'il a commencé avec l'homme et avec la société.

Ce fait est absolument général et perpétuel, puisqu'on le retrouve partout où il y a deux créatures humaines, et qu'il ne peut finir qu'avec le genre humain.

(1) Discours préliminaire de la *Législation primitive*.

Ce fait est absolument commun et même usuel, puisque absolument tous les hommes libres de corps et d'esprit en offrent encore la preuve, les plus ignorans des hommes comme les plus habiles, et les peuples les plus abrutis comme les plus civilisés.

Ce fait, sur lequel il ne s'étoit pas élevé de contestation, et qu'aujourd'hui il faut défendre avant d'avoir songé à l'établir, peut, je crois, devenir absolument évident, et être rigoureusement démontré par l'impossibilité physique et morale que l'homme ait pu inventer l'expression de ses idées avant d'avoir aucune idée de leur expression, et encore par des considérations prises dans la nature même du langage et des idées de l'homme, du temps et des modes de son action, des rapports des *personnes* dans la société, de la correspondance de ses organes avec les opérations de son intelligence, etc., etc.

En exigeant la démonstration de ce fait primitif, je vais plus loin que plusieurs philosophes même de notre temps, qui, forcés d'admettre des vérités primitives et immédiates, des vérités de fait, où l'on puisse légitimement placer le principe de nos connoissances, veu-

lent que ces vérités n'aient aucun besoin de démonstration, et qu'elles éclairent les esprits immédiatement et par elles-mêmes.

Si, dans les sciences physiques, on admet des hypothèses souvent gratuites, sauf à examiner si elles satisfont à toutes les conditions du problême qu'on s'est proposé, on ne peut, avec justice, refuser d'admettre sous la même condition dans la science morale, au moins comme une hypothèse, un fait dont on peut, ce me semble, donner la démonstration, et auquel, même avant toute démonstration des faits usuels et analogues, des opinions respectables ou des inductions plausibles donnent tous les caractères de la probabilité.

Le premier de ces faits, et assurément le plus usuel et le plus populaire, est qu'un homme ne parle pas s'il n'a pas entendu parler, et qu'il ne parle que les langues qu'il a apprises à parler; que le mutisme ne vient que de surdité, soit que l'homme, par un vice de l'organe de l'ouïe, ne puisse pas entendre la parole de ses semblables, ou qu'il n'ait pu l'entendre par la faute de circonstances qui l'auroient isolé de toute société; et qu'on ne trouve ni dans l'histoire, ni dans la tradition, la trace d'aucun fait

qui démente la nécessité de la transmission successive du langage. Pascal auroit inventé la géométrie, un autre homme de génie pourroit inventer la musique ou la poésie : des hommes industrieux inventent tous les jours dans les arts ; mais il faut, pour inventer, même dans les arts, avoir appris à parler, parce que la parole, qui nous sert à nous-mêmes pour connoître nos propres pensées, est le moyen et l'instrument de toutes les inventions (1).

Le second fait est que toutes les recherches archéologiques, et surtout les plus récentes, montrent des rapports étonnans entre le plus grand nombre des langues, et même entre les langues des peuples les plus éloignés les uns des autres par les lieux ou par les temps, et peuvent ainsi légitimement nous conduire à supposer l'existence d'une langue primitive, qui n'est peut-être plus connue, mais qui aura été la tige, et en quelque sorte le moule de toutes les langues actuellement existantes (2).

(1) On ne voit pas que les sourds-muets aient rien inventé dans les arts.

(2) M. Schlegel, dans les *Recherches sur la langue et la philosophie des Indiens*, n'est pas éloigné de croire à une langue-mère. Le traducteur remarque que son

La différence qu'on remarque entre les mots qui expriment le même objet, dans les diverses langues, n'est point une raison de rejeter la supposition d'une langue primitive; car, outre qu'il y a beaucoup de ces mots auxquels un examen approfondi assigne une racine commune, le moule du langage une fois donné, toutes les affections, tous les hasards, les accidens du climat, des vices accidentels et ensuite héréditaires des organes, la diversité des occupations ou des évènemens, y ont, pour ainsi dire, jeté des sons qui sont devenus des expressions pour des hommes qui avoient déjà un langage formé, et qui connoissoient le rapport de la parole à la pensée; car un son n'a pu devenir expression et parole que chez des hommes qui avoient déjà un langage articulé, et qui connoissoient l'usage de

chapitre sur l'*Origine des langues* est singulièrement obscur. En effet, ce savant croit que la langue a été parfaite dès les premiers momens, et il n'ose pas tout-à-fait refuser à l'homme de l'avoir inventée. Ces deux opinions se contredisent; et si la langue a été d'abord parfaite, l'homme l'a reçue et ne l'a pas inventée, à moins que l'homme ne fût lui-même parfait dès ce premier moment de son existence; ce que les partisans du langage inventé se garderoient bien d'admettre.

la parole, comme un morceau de métal ne devient monnoie et signe d'échange que chez des peuples qui pratiquent le commerce et qui connoissent les échanges. En vain quelques savans, qui craignent de trop refuser à l'homme, ou de trop accorder à Dieu, veulent qu'il ait donné à l'homme, non le langage, mais la faculté de l'inventer; l'homme, doué primitivement de la connoissance du langage, a reçu la faculté de l'enseigner et de l'apprendre, et non celle de l'inventer, puisque cette faculté d'invention seroit en contradiction formelle avec les lois de sa constitution native et les procédés de son intelligence, et qu'il ne peut pas plus inventer l'art de parler que l'art de penser. Cette opinion de l'invention du langage ne peut pas même être soutenue par ceux qui admettent l'existence de Dieu, sans les faire tomber en contradiction avec leurs propres principes. En effet, ils pensent en même temps qu'il a fallu des *myriades* de siècles pour inventer une langue complète; car toutes les langues le sont, et expriment suffisamment les idées des peuples qui les parlent. Or, comment admettre l'existence d'un être souverainement bon et puissant, et supposer que, pendant des milliers d'années, il ait laissé des créatures in-

telligentes sans intelligence, et dans l'état le plus misérable qu'on puisse imaginer, au-dessous des animaux dont elles n'avoient pas l'instinct, au-dessous de l'homme dont elles n'avoient pas la raison, puisque cette lumière, faute de son expression nécessaire, ne pouvoit ni les éclairer, ni se manifester au dehors? Un peuple qui a une langue articulée, quelque simple qu'elle soit, a en lui-même le moyen et l'instrument de toute invention et même de toute perfection; et, fût-il dans l'ignorance la plus absolue de tous les autres arts, il possède le premier de tous, l'art par excellence, celui de la parole. Mais des peuples sans langage, s'il pouvoit en exister de tels, ne formeroient pas une société, ne seroient pas un peuple, n'appartiendroient à aucune classe d'êtres, et seroient hors de toute nature, parce qu'ils ne seroient ni dans la nature de l'homme, ni dans celle de la société. Ainsi, puisqu'on ne peut refuser à Dieu, lorsqu'on croit à son existence, le pouvoir de créer l'homme parlant aussi facilement qu'avec la seule faculté d'inventer la parole, supposition pour supposition, il faut, ce me semble, préférer celle qui dispense de recourir à une inconséquence si manifeste, et il n'est pas, je pense,

absolument nécessaire, en philosophie, d'expliquer tout par l'homme, et même ce qu'on ne peut expliquer que par Dieu.

Enfin, le fait du don primitif du langage a été admis ou soupçonné par de bons esprits (1), et je ne crains pas de dire que cette vérité est à la portée de la société, et qu'elle y sera tôt ou tard publiquement reconnue (2).

(1) Voyez Beauzée dans l'*Encyclopédie*, Hugh Blair et Ch. Bonnet, qui disent qu'on n'a fait jusqu'ici que balbutier sur l'origine du langage.

(2) L'auteur de l'*Histoire comparée*, dans une note sur ce même sujet, annonce, comme une preuve de la possibilité de l'invention du langage, qu'un enfant à qui sa mère apprend à parler, invente sa langue avec elle; pas plus, ce me semble, qu'il n'invente la géométrie avec son maître, ou le tableau qu'il copie. Il avance encore que l'homme a pu inventer la parole comme il a inventé tous les autres arts. Mais si parler est un art pour l'homme, parler est un besoin de la société, comme pour l'homme le besoin de manger et de dormir, et l'homme n'invente pas plus les besoins de la société que les siens propres. Enfin, il dit, pag. 402, vol. III : « S'il n'existoit pas certaines vérités également » *reconnues* par tous les hommes, et *reconnues d'eux* » *sans le secours de la démonstration*, qui composent, » pour ainsi dire, un sens commun universel, il seroit » impossible qu'il se fût établi entre les hommes des

Ainsi, les *nominaux*, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus célèbres, avançoient en principe que, *pour les choses universelles, toute la science est dans les mots;* ainsi, Hobbes ne voyoit de vérité ou de fausseté que *dans l'application des termes,* et faisoit dépendre l'évidence du *concours de nos conceptions avec les mots qui l'expriment.* Ainsi, Leibniz appelle les langues *le miroir de l'entendement;* Condillac lui-même dit que *nous ne pensons qu'avec des mots;* J.-J. Rousseau reconnoît

[illegible]

» communications réciproques, *qu'on eût même insti-* » *tué un* langage; *car on ne peut parvenir à s'entendre,* » *si on ne convient de quelque chose. Il seroit impossible* » *de parler, si on ne connoissoit pas au moins sa propre* » *pensée; il seroit impossible d'être compris en parlant,* » *si une connoissance semblable ne se retrouvoit dans* » *l'esprit des autres.* » Si l'auteur veut bien méditer ce passage de son propre ouvrage, il trouvera clairement exposée l'impossibilité de l'invention du langage, et la nécessité *de la parole pour inventer la parole.* S'il étoit reçu aujourd'hui, comme dans le dix-septième siècle, de proposer aux savans des problêmes de philosophie, comme on en proposoit alors de géométrie, on pourroit, en supprimant les *données,* demander comment, en supposant l'invention arbitraire du langage, il se trouve dans les langues un *passé* et un *futur?*

que, *lorsque l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours*; ce qui veut dire que, lorsque nous ne pensons pas par images aux choses sensibles, nous ne pensons qu'à l'aide des expressions qui revêtent les idées intellectuelles. M. Dugald-Stewart, célèbre professeur à l'école de philosophie d'Edimbourg, dit : « Pour penser, les genres, les universaux, » les mots, sont indispensables; » et ailleurs : « Il est impossible sans langage de s'occuper » d'objets et d'évènemens qui n'ont point frappé » les sens. » Bossuet, dans son traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même*, s'approche au plus près de cette vérité, lorsqu'il avance que « nous ne pensons jamais, ou presque jamais à » quelque objet que ce soit, que le nom dont » nous l'appelons ne nous revienne; ce qui mar- » que, ajoute-t-il, la liaison des choses qui frap- » pent nos sens, tels que sont les noms, avec nos » opérations intellectuelles. » Enfin, sans parler d'écrivains plus récens, généralement tous les philosophes qui ont déduit nos connoissances de la génération, de la liaison, de la combinaison, de l'association des idées, ne peuvent sans inconséquence ne pas adopter le même sentiment, parce que les idées, j'entends les

idées de choses intellectuelles et morales qui ne peuvent se peindre à l'esprit sous des images, ne sauroient s'engendrer dans notre esprit, se lier, se combiner, s'associer enfin qu'à l'aide et par l'intermédiaire de leurs expressions. Mais, dès qu'on reconnoît la nécessité de la simultanéité de la parole et de la pensée, il faut admettre, ou que les idées morales ont été primitivement données à l'homme avec la parole qui les exprime, ou supposer que les idées et les connoissances morales ont été, dans leur *origine*, arbitraires et d'invention humaine comme le langage, et c'est à cette extrémité que quelques philosophes, Hobbes entr'autres, ont été conduits. A présent que nous avons examiné les caractères du fait primitif de la transmission du langage, et les motifs qui le rendent probable, indépendamment des raisons qui peuvent en prouver la certitude, autorisés à la regarder, au moins hypothétiquement, comme un principe, nous allons en déduire les conséquences, et en considérant la philosophie toute entière comme un grand problème, juger s'il remplit toutes les conditions.

Dieu, l'homme, la société, sont, comme nous l'avons dit, l'objet de la philosophie.

Examinons donc si le fait supposé du don primitif du langage donne une *raison suffisante* des questions élevées en philosophie, sur Dieu, sur l'homme et sur la société.

1° S'il a été *nécessaire*, à prendre cette expression dans le sens rigoureux et métaphysique, que l'homme, quelle que soit l'époque de l'origine de l'espèce humaine, ait reçu le langage en même temps que l'existence; s'il est impossible qu'il se soit élevé de lui-même et avec les facultés que nous lui connoissons, jusqu'à cette étonnante propriété de sa nature, il a donc existé de toute nécessité, antérieurement à l'espèce humaine, une cause première de ce merveilleux effet, un être supérieur à l'homme en intelligence, supérieur à tout ce que nous pouvons connoître ou même imaginer, de qui l'homme a positivement reçu le don de la pensée, le don de la parole, et qui a formé l'inexplicable nœud de la parole et de la pensée, de l'esprit et des organes dans cet accord si intime et si prompt qui, mêlant, sans les confondre, des facultés si opposées, met la parole dans l'esprit, et l'esprit sur les lèvres. Cette création de l'homme moral, par une cause supérieure à l'homme, dont rien ne peut nous donner l'idée

ou nous aider à concevoir les moyens, se déduit rigoureusement du fait primitif de la transmission du langage; et, comme je crois, avec une entière certitude, que l'homme que j'entends parler a reçu primitivement la parole d'un être supérieur à lui en âge et en connoissance, je crois, avec la même certitude, que le genre humain, qui partout parle un langage articulé, a reçu primitivement le langage d'un être antérieur à l'espèce humaine et supérieur à l'homme en intelligence (1).

Il semble naturel de chercher la preuve de l'existence de la suprême intelligence dans les opérations de l'intelligence de l'homme, plutôt que dans son organisation corporelle, parce que cette organisation, toute merveilleuse qu'elle est, ne le rapproche que des animaux ou même des végétaux; au lieu qu'il est, par son esprit, seul entre tous les êtres fait à l'image et à la ressemblance de la Divinité, et qu'il doit, sous

(1) Le récit de la Genèse est tout-à-fait conforme à cette opinion, puisqu'il y est dit que Dieu s'entretint avec les premiers humains; et quand on supposeroit que cette communication n'a eu lieu que par une impression intérieure excitée dans leur esprit, on ne changeroit rien à la question, puisqu'il faut des expressions, des paroles, une langue mentale, même pour penser.

ce rapport, participer en quelque chose de son modèle.

2° Le fait supposé du don primitif du langage résout d'une manière satisfaisante les plus grandes questions que la philosophie ait pu élever sur la nature et les procédés de l'esprit humain, je veux dire sur l'origine de nos idées, et sur la distinction des vérités générales et des vérités particulières; deux questions intimement liées l'une à l'autre.

Il faut, avant tout, se faire une notion distincte de ce qu'on entend par *vérités générales, morales ou sociales, vérités particulières, individuelles ou faits physiques;* car tous les faits sont des vérités, mais toutes les vérités ne sont pas des faits.

La cause première et ses attributs de pouvoir, d'ordre, de sagesse, de justice, d'intelligence, l'existence des esprits, la distinction du bien et du mal, sont des vérités générales, universelles, morales, sociales, divines, éternelles (mots tous synonymes), parce que notre esprit ne peut s'en figurer l'objet directement et en lui-même sous aucune image; qu'il n'en peut recevoir aucune sensation; que ces vérités ne sont bornées ni par les lieux ni par les temps,

et qu'elles sont le fondement de tout ordre et la raison de toute société.

La matière et toutes ses propriétés, et tous ses accidens ou faits physiques, sont l'objet des vérités locales, temporaires, particulières, individuelles, physiques, parce que la matière est composée de parties bornées à un temps et à un lieu, et qu'elle nous est connue par nos sensations individuelles. « Toute idée, dit Gassendi, transmise par les sens, est *singulière*, » et ne nous fait connoître d'abord que des » individus. »

Ainsi, les vérités générales ou notions intellectuelles sont proprement l'objet de nos idées, et les vérités particulières ou faits physiques sont l'objet de nos images.

Les vérités particulières ou les faits physiques et sensibles sont connus de chaque homme par le rapport de ses sens et les impressions (images ou sensations) qu'il reçoit des objets extérieurs. Il n'a nul besoin de langage pour les percevoir, puisque les animaux, à qui la parole a été refusée, les perçoivent comme lui, et la parole ne lui est nécessaire que lorsqu'il veut combiner et généraliser ces images et ces sensations, et en faire des notions abstraites.

Mais, en supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ces idées n'étant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à laquelle nous appartenons, et qui nous en transmet la connoissance en nous communiquant la langue qu'elle parle, et où se trouvent toutes les expressions, et par conséquent toutes les idées qu'elle peut avoir relativement à son âge, à sa constitution et à ses progrès; car un peuple, au moral comme au physique, ne peut avoir plus d'idées qu'il n'a de connoissance, ni plus d'expressions qu'il n'a d'idées. Mais tous, et même les plus retardés, ont l'idée de quelque être qui n'est pas l'homme, de quelque existence qui n'est pas la vie présente, comme ils ont des images imparfaites de quelque art grossier; et, avec ces élémens, ils peuvent, à l'aide du temps et de circonstances favorables, participer un jour à tous les bienfaits de la civilisation, et à tous les progrès de l'industrie.

Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la

société, considérée en général, en donne *communication* à tous ses enfans à mesure qu'ils entrent dans la grande famille. Elle leur en dévoile le secret par la langue qu'elle leur enseigne; et, chose admirable! c'est toujours aux plus simples et aux moins instruits, aux mères, aux nourrices, aux compagnons de nos jeux et de notre enfance, qu'elle confie les premières fonctions de cet enseignement; et c'est aussi à l'époque de la plus grande foiblesse de notre esprit et de nos organes que l'auteur de la nature et de la société a voulu que nous apprissions, sans aucune peine, de tous les arts le plus compliqué et de toutes les sciences la plus étendue.

Ainsi, la connoissance des vérités sociales, objet des idées générales, se trouve dans la société, et nous est donnée par la société; et la connoissance des vérités ou faits particuliers, individuels et physiques, objet des images et des sensations, se trouve dans nous-mêmes individus, et nous est transmise par le rapport de nos sens; et cette analogie entre les vérités sociales et la société qui en donne la connoissance aux individus, entre les vérités individuelles et l'individu qui en trouve la connoissance en lui-même et dans ses sensations, est, ce me semble, une

raison très-plausible, et peut-être suffisante, de croire à cette double origine de toutes nos connoissances morales et physiques, générales et individuelles.

3° Si l'hypothèse du don primitif du langage prouve une cause première, si elle explique l'homme et ses idées, et donne un principe certain à ses connoissances, elle ne pose pas sur une base moins solide la société et ses lois.

En effet, on ne peut pas faire la supposition du langage donné à la première famille par une cause première supérieure en intelligence à l'homme, sans déduire de ce fait primitif, comme une conséquence naturelle, une transmission ou révélation première, faite à la société, des lois qui devoient en assurer la durée, et de cette *législation primitive* que Ch. Bonnet appelle l'*expression physique de la volonté de Dieu;* et sans doute le langage qui exprime aujourd'hui tant d'idées utiles à l'homme, ou nécessaires à la société, n'a pas été donné aux premiers humains vide de sens.

Il est vrai que plusieurs sociétés particulières allèguent de semblables révélations et des codes de lois consignés dans des livres prétendus inspirés; mais outre que cet accord de tant de peu-

ples différens dans la croyance d'un même fait, hors de l'ordre commun, est digne de l'attention du philosophe, et peut faire légitimement présumer un fait primitif dont le souvenir, plus ou moins distinct, s'est conservé dans l'univers, il y a encore ici un *criterium* public et social pour distinguer la vérité de l'erreur. Il suffit de comparer entre eux, dans leur état public et extérieur, les divers peuples qui allèguent des révélations. Ainsi le peuple juif et le peuple chrétien nous présentent comme révélée une législation commune et la plus ancienne qui soit connue, donnée au premier comme les élémens de la société (1), plus tard développée pour le second comme le complément de l'éducation sociale, et tous deux, seuls entre tous les peuples anciens et modernes, justifient la divinité de cette révélation, l'un par une force indestructible de stabilité et de durée, l'autre par une force infinie d'accroissemens religieux et de progrès même politiques.

L'hypothèse qui place dans la société le dépôt des vérités générales, fondamentales, sociales, comme une conséquence naturelle et légitime

(1) *Elementa mundi.* (Saint Paul.)

du fait primitif de la transmission nécessaire du langage, et qui suppose que les hommes reçoivent la connoissance de ces vérités avec la langue qu'ils apprennent à parler et ne peuvent la recevoir que par ce moyen, ne peut pas trop se concilier avec l'opinion de ces philosophes qui, dans les idées qu'ils se sont faites des droits et de la force de la raison de l'homme, prétendent que l'homme ne doit admettre comme certaine aucune vérité, qu'il n'ait examiné les motifs de la croire ou de la rejeter, et que, s'il est trop tôt à quinze ans ou même à dix-huit pour faire cet examen, il faut le renvoyer plus loin.

Cette hypothèse ne s'accorde peut-être pas même avec l'opinion plus modeste de Descartes et avec son *doute* universel, que Voltaire appelle une bonne *plaisanterie*, et qui peut-être est une grande illusion dans le philosophe qui croit pouvoir tenir ainsi à volonté son esprit en suspens sur les notions dont il a été imbu, ou une grande erreur s'il veut en faire, pour tous les esprits, un principe général de recherches et de raisonnemens philosophiques.

Il est sans doute extrêmement raisonnable de ne recevoir qu'après examen et conviction en-

tière les vérités spéculatives de la physique, telles que le mouvement de la terre autour du soleil, la cause des marées par l'attraction de la lune, des tremblemens de terre ou de l'éruption des volcans par l'expansion des vapeurs, l'inflammation des gaz et des pyrites. Cet examen préalable, quelle qu'en soit l'issue, ne change rien au cours de la nature; la terre, en attendant la décision, emporte dans son mouvement celui qui l'affirme, celui qui le nie, celui qui ne sait s'il doit le nier ou l'affirmer; et le blé et le vin croissent également, et pour le savant qui étudie les mystères de la fructification, et pour l'ignorant qui se borne à en consommer les produits.

Dans des choses qui ne sont pas d'un usage journalier, et sur lesquelles nous ne sommes pas instruits par l'exemple des autres, il est sage également de ne se décider qu'après un mûr examen; et on ne pourroit qu'applaudir à la prudence d'un homme qui, avant de se lancer du haut des tours de Notre-Dame dans le vague de l'air avec des ailes attachées au dos, ou qui entreprendroit, sans savoir nager, de traverser la Seine avec un corselet de liége, étudieroit à fond les lois de la gravité des corps et de la résistance des fluides.

Mais l'usage des choses nécessaires à notre existence physique n'a pas du tout été laissé à la disposition de notre raison particulière. Dans ce genre, nous n'avons pas à choisir ni même à examiner, puisque cet usage précède toujours pour nous la faculté d'examiner et de choisir. C'est assurément sur la foi d'autrui que nous usons exclusivement de certaines substances pour nous nourrir et nous vêtir, ou que nous confions notre vie aux arts qui servent à nous loger ou à nous transporter d'un lieu à un autre, quoique cependant l'usage de ces choses soit pour nous d'une toute autre conséquence que le mouvement de la terre ou l'attraction de la lune. Nous mettons même souvent la raison des autres à la place de la nôtre pour des choses moins nécessaires et moins usuelles; et le géomètre qui entre, lui centième, dans un bateau, ne consulte pas auparavant si la charge ne sera pas trop forte relativement au volume d'eau qu'elle déplace, mais il se fie à l'intérêt et à l'expérience d'un batelier qui n'a d'autre connoissance que sa pratique journalière. Ainsi, pour des choses d'où dépend la conservation de notre vie, de cette vie qui nous est si chère, nous nous réglons sur les habitudes que nous trouvons éta-

blies dans la société; nous n'avons d'autre raison, pour y conformer nos actions, que l'exemple des autres; nous ne faisons aucun usage de notre raison, de cette raison dont nous sommes si fiers; nous pensons que la coutume immémoriale de la société doit nous tenir lieu de raison; et cette opinion est si bien établie, que tout homme qui s'écarte, dans des choses communes, de l'usage généralement adopté, passe pour un homme singulier, un esprit bizarre, et quelquefois pour un fou.

Mais nous avons deux poids et deux mesures; les mêmes hommes qui usent sans examen des alimens qu'on leur sert, ne veulent pas quelquefois recevoir de confiance des vérités qu'ils trouvent établies dans tout l'univers. Cependant les vérités morales sont toutes des vérités pratiques, vrais besoins de la société, comme pour l'homme les alimens et les vêtemens; et si l'homme physique *vit de pain*, l'homme moral *vit de la parole* qui lui révèle la vérité. Rien n'est troublé dans la nature matérielle pendant que l'homme examine, discute, approfondit la vérité ou l'erreur des systèmes de physique, parce que le monde physique n'est pas l'homme, et qu'on conçoit qu'il pourroit même exister sans l'homme;

mais tout périt dans la société, lois et mœurs, pendant que l'homme délibère s'il doit admettre ou rejeter les croyances qu'il trouve établies dans la généralité des sociétés, telles que l'existence de Dieu et la spiritualité de nos ames, la distinction du bien ou du mal, etc., etc., parce que la société est l'homme en tant qu'il soumet son esprit et conforme ses actions aux doctrines et aux préceptes de la société, et qu'on ne conçoit pas que la société puisse exister sans cette obéissance; en un mot, le monde moral n'a pas été *livré à nos disputes* comme le monde physique, parce que les disputes qui laissent le monde physique tel qu'il est, troublent, bouleversent, anéantissent le monde moral.

L'homme qui, en venant au monde, trouve établie dans la généralité des sociétés, sous une forme ou sous une autre, la croyance d'un Dieu créateur, législateur, rénumérateur et vengeur, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral, lorsqu'il examine avec sa raison ce qu'il doit admettre ou rejeter de ces croyances générales, sur lesquelles a été fondée la société universelle du genre humain, et repose l'édifice de la législation générale, écrite ou traditionnelle, se constitue, par cela seul, en état de ré-

volte contre la société; il s'arroge, lui simple individu, le droit de juger et de réformer le général, et il aspire à détrôner la raison universelle pour faire régner à sa place sa raison particulière, cette raison qu'il doit toute entière à la société, puisqu'elle lui a donné dans le langage, dont elle lui a transmis la connoissance, le moyen de toute opération intellectuelle, et le *miroir,* comme dit Leibniz, dans lequel il aperçoit ses propres pensées.

Mais si un homme, quel qu'il soit, a le droit de délibérer après que la société a décidé, tous ont incontestablement le même droit. La société, qui enchaîne nos pensées par ses croyances, et notre action par ses lois, et à l'empire de laquelle nous faisons, tous tant que nous sommes, un effort continuel pour nous soustraire; la société sera donc livrée au hasard de nos examens et à la merci de nos discussions, et elle attendra que nous nous soyons accordés sur quelque chose, nous qui depuis trois mille ans n'avons pu nous accorder sur rien. Il faudra donc reconnoître dans tous les hommes le droit absurde et contradictoire de suspendre la marche de la société dans laquelle ils existent, ou pour mieux dire le droit de l'anéantir; car, semblable au temps

qui en mesure la durée, la société ne pourroit s'arrêter même un instant sans rentrer pour jamais dans le néant.

Et cependant si la raison humaine, la raison de chacun de nous est une faculté si noble et si précieuse, si elle est la lumière qui nous éclaire et l'autorité qui nous gouverne, quelle autorité plus imposante, quelle lumière plus éclatante que la raison universelle, la raison de tous les peuples et de toutes les sociétés, la raison de tous les temps et de tous les lieux? Les philosophes allèguent des erreurs locales et populaires pour contester la certitude des vérités universelles et sociales. Dans le dessein secret d'imposer aux hommes le joug de leurs propres opinions, ils les représentent comme livrés partout à la plus stupide crédulité, tels que des factieux qui, pour justifier leur révolte, allèguent le prétexte de délivrer les peuples de l'oppression sous laquelle ils gémissent. Ils parlent des préjugés du peuple, et ils se taisent sur leurs passions, source des préjugés les plus incurables; ils lui reprochent son ignorance, et ils se dissimulent à eux-mêmes leur orgueil, cause plus féconde que l'ignorance même d'erreurs invétérées. « Il » n'y a rien, dit Cicéron, de si absurde qui

» n'ait été enseigné par quelque philosophe, » et Varron compare leurs systèmes aux rêves d'un malade en délire.

Et remarquez la contradiction dans laquelle tombent ceux qui s'élèvent contre les croyances morales reçues dans la généralité des sociétés. Ils séparent deux choses inséparables l'une de l'autre dans la perception des vérités morales, l'idée et son expression nécessaire; ils reçoivent de la société les expressions, et rejettent les idées, ou plutôt avec les mêmes expressions que celles dont la société se sert, ils font d'autres idées, et par conséquent un autre langage. Dieu est pour eux la nature, ou la nature est Dieu; notre ame est notre organisation, toute croyance une crédulité aveugle; le pouvoir, ce sont *les sujets;* nos devoirs sont nos intérêts, nos vertus sont nos passions, nos vices sont des maladies; et comme ils ne s'accordent pas plus entre eux qu'avec les autres hommes, ni dans leurs idées, ni dans leur langage, cet édifice d'orgueil reste imparfait, faute d'une langue commune. Ce sont des conquérans barbares, qui viennent porter au milieu d'un peuple civilisé leur idiome sauvage; et je ne crains pas d'avancer que ce langage imposteur, cette confection d'idées et

d'expressions est à la fois une source d'erreurs en philosophie, une cause prochaine de décadence pour la littérature, et un principe de mort pour la société.

Il ne faut donc pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire *je doute*, car alors il faut douter de tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute, ce qui est au fond une illusion de l'esprit, et peut-être une imposture; mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire *je crois*. Sans cette croyance préalable des vérités générales qui sont reconnues sous une expression ou sous une autre dans la société humaine, considérée dans la généralité la plus absolue, et dont la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, l'autorité de la raison universelle, il n'y a plus de base à la science, plus de principe aux connoissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un mot au raisonnement. Il n'y a plus même de philosophie à espérer, et il faut se résigner à errer dans le vide des opinions humaines,

des contradictions et des incertitudes, pour finir par le dégoût de toute vérité, et bientôt par l'oubli de tous les devoirs.

Il faut donc commencer par croire quelque chose, si l'on veut savoir quelque chose; car si dans les choses physiques *savoir* est voir et toucher, *savoir* en morale est croire ce qu'on ne peut saisir par le rapport des sens. Ainsi il faut croire, sur la foi du genre humain, les vérités universelles, et par conséquent nécessaires à la conservation de la société, comme on croit, sur le témoignage de quelques hommes, les vérités particulières utiles à notre existence individuelle.

Mais ces vérités universelles, telles que l'existence de Dieu et des esprits, la distinction du juste et de l'injuste, etc., ne sont que la base de l'édifice; et tout ce théisme métaphysique, qui peut n'être pas inutile à notre perfectionnement individuel, est sans conséquence sur la direction et pour le bonheur de l'espèce humaine, tant qu'il ne reçoit pas une application commune, usuelle et positive dans la société, qui n'est elle-même que l'ordre éternel appliqué dans le temps à la conservation morale et physique du genre humain.

Ainsi, la géométrie est l'application des notions abstraites de quantité et d'étendue, et les arts mécaniques sont une application de la géométrie; et de même que nous ne pourrions pas, sans la géométrie, appliquer à notre usage les notions d'étendue et de quantité, ni sans la pratique des arts faire servir aux besoins de la vie les démonstrations de la géométrie, ainsi nous ne pourrions pas régler les hommes ni former une société avec la seule connoissance idéale et métaphysique de cause et de pouvoir, sans en faire l'application à un ordre extérieur et sensible de dispositions et d'actions, sans les réaliser au dehors dans les personnes et dans les choses, et, puisqu'il faut le dire, sans gouvernement et sans culte.

Mais une fois que l'on admet les vérités universelles, il est plus facile qu'on ne pense d'amener, de conséquence en conséquence, un bon esprit, et surtout un cœur droit, à reconnoître dans une réunion d'hommes plutôt que dans une autre, une application plus juste et plus conséquente de ces hautes vérités; c'est-à-dire, de lui faire trouver dans une société, à l'exclusion de toutes les autres, une autorité suffisante pour exiger une croyance raisonnable à des vé-

rités *positives* et d'application, mais qui sont tout aussi nécessaires que ces vérités métaphysiques, et même d'une nécessité plus sociale, si on peut le dire, et plus immédiatement liées à l'ordre public et au bonheur personnel. Je dis une autorité suffisante; car les hommes, pour se décider à croire ou à rejeter des vérités de l'ordre moral, ont à choisir plutôt entre des autorités qu'entre des évidences.

Si l'on veut bien se rappeler l'enchaînement des propositions développées dans ce chapitre, on se convaincra que tous ces principes et toutes leurs conséquences sont fondés sur le fait primitif du don de la parole, enseignée à l'homme par une cause intelligente. La nécessité de cette origine du langage, et par conséquent des idées qu'il sert à exprimer, une fois reconnue, nous trouverons sous un petit nombre d'expressions simples les idées des rapports les plus généraux entre les êtres sociaux, rapports qui sont l'objet de toutes les lois et le fondement de tout état public et domestique de société.

Alors nous aurons, je crois, une science de Dieu, de l'homme et de la société, c'est-à-dire, une philosophie véritablement sociale qui enseignera tout ce qu'il est nécessaire de savoir,

et prouvera tout ce qu'il est utile et possible de prouver; et tels que ce voyageur qui trouva assise à sa porte la Fortune, qu'il étoit allé chercher si loin et au prix de tant de dangers, nous découvrirons nous-mêmes et dans nos habitudes les plus familières, ou nos connoissances les plus élémentaires, cette science et cette sagesse que nous poursuivons depuis si long-temps et avec tant d'efforts et d'*affliction d'esprit*.

---

## CHAPITRE II.

### DE L'ORIGINE DU LANGAGE.

Les philosophes sont partagés sur la question de l'origine du langage, comme sur toutes les autres questions qui ont rapport à l'homme et à la société.

Les uns pensent que l'homme, être essentiellement intelligent, est né d'une cause intelligente qui a formé les organes, et les a animés d'un souffle de vie et d'un principe actif de pensée et de mouvement; ils croient que cette première cause de l'existence des premiers humains, après les avoir produits des deux sexes, dans le plein exercice de toutes les facultés de l'esprit et du corps, et par conséquent avec la parole, a confié à cette première société le devoir de se reproduire, de perpétuer le genre humain, de conserver et d'étendre la société par la transmission héréditaire et jamais interrompue de la vie et du langage, expression naturelle des

pensées de l'homme et *moyen* nécessaire de la société.

D'autres, heureusement en petit nombre, font encore l'homme par les seules forces des agens physiques, de la chaleur du soleil et des sucs de la terre, d'abord plante ou poisson, insecte ou reptile, ayant tout à acquérir pour devenir homme, ame et corps, pensée et parole, et ayant tout acquis à force de temps et de *circonstances favorables*.

D'autres enfin, tenant le milieu entre ces deux opinions extrêmes, en ont hasardé une troisième, foible et inconséquente, comme toutes les opinions *moyennes* en morale. Ils ne nient pas qu'une cause intelligente n'ait créé ou n'ait pu créer l'homme et l'univers; mais ils veulent qu'en donnant à l'homme l'organisation physique, qui le distingue des autres êtres animés, et sans laquelle il n'auroit pu vivre, elle l'ait doté d'une simple puissance ou capacité de devenir être moral, raisonnable ou sociable, et qu'il ait dû à sa seule industrie l'invention du langage, et par conséquent de la société. Ainsi, jusqu'à l'époque de l'invention du langage, époque nécessairement très-éloignée de l'origine de l'homme, le genre humain a vécu dans

la condition la plus misérable qu'on puisse imaginer, sans parole, sans pensée, sans société, au-dessous même de la brute. Cet état primitif, qu'ils appellent *nature* ou de pure nature, ils le rejettent dans un passé indéfini, et quelques myriades de siècles avant tous les monumens historiques et toutes les traditions.

Ces trois opinions sur l'origine du langage correspondent, comme on peut le voir, aux trois opinions qui partagent les esprits sur l'existence et la nature de la cause première, et ne sont que des conséquences : 1° du théisme, qui croit Dieu auteur de tout, de la conservation des êtres comme de leur existence ; 2° de l'athéisme, qui n'admet de cause créatrice et conservatrice que la matière ou la *nature ;* 3° du déisme enfin, qui, tenant aussi le milieu entre le théisme et l'athéisme, reconnoît un Être suprême comme cause première de l'univers, mais lui refuse le gouvernement et la direction de l'homme et de la société.

Ainsi, pour nous renfermer dans la question de l'origine du langage, et la réduire à sa plus simple expression, les uns croient que l'homme a été créé complet ; je veux dire, non-seulement avec toutes les facultés nécessaires à la conser-

vation de sa vie physique et sociale, mais encore dans l'exercice actuel de toutes ses facultés, et par conséquent avec la connoissance du langage et l'usage de la parole, sans laquelle il ne peut exister, pour les hommes, aucun état de société. Les autres veulent que l'homme, soit qu'il ait été créé par une cause intelligente, ou qu'il soit né spontanément de l'*énergie* de la matière, n'ait dû qu'à sa seule industrie l'invention de tout ce qui est à son usage, et l'art de parler comme tous les autres arts.

Nous ne dirons pas que les hommes, actuellement, reçoivent les uns des autres la connoissance et l'usage du langage, et ne l'inventent pas. On répondroit peut-être que les hommes n'ont pas besoin d'inventer ce qui a été inventé pour eux, et ce qu'ils trouvent, à leur entrée dans la société, partout connu et pratiqué; que d'ailleurs tous les peuples, absolument tous, parlant une langue, il n'y auroit plus aujourd'hui dans l'univers de plan pour une langue nouvelle. Cependant, avant d'entrer dans une discussion plus approfondie sur la possibilité ou l'impossibilité de l'invention du langage, on peut déjà se convaincre par l'exemple des muets de naissance, qui ne le sont jamais que parce qu'ils

sont sourds, et par l'exemple de quelques enfans abandonnés dès leur plus bas âge, et trouvés dans les forêts, qui ne faisoient entendre aucun son articulé, ou enfin par celui de quelques hommes que des circonstances singulières avoient pendant long-temps séquestrés de tout commerce avec leurs semblables, et qui avoient oublié leur propre langue; on peut se convaincre, dis-je, que l'organe de l'ouïe, quoique isolé et physiquement indépendant de l'organe vocal, est absolument nécessaire pour recevoir la connoissance du langage, puisque les hommes sont toujours muets, ou peuvent le devenir lorsqu'ils n'ont pas entendu ou qu'ils cessent d'entendre la parole (1), faute du sens de l'ouïe, ou faute de société. Les langues, expression des idées communes, confirment cette vérité en faisant du mot *entendre* le synonyme de *comprendre;* et l'on dit indifféremment : « Je *n'entends* pas ou je ne *comprends* pas. »

Et non-seulement la parole est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe, mais toute autre expression

(1) Les sourds par accident finissent par parler très-peu.

de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste, le regard, n'est encore qu'une imitation, une répétition de l'expression que nous avons vue : c'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout-à-fait expressif. On peut dire en effet que ceux-ci parlent par toute l'habitude de leur corps, par l'expression de leurs yeux et la vivacité de leurs gestes. Les aveugles, au contraire, parlent ou même chantent *sans expression* (mot consacré et d'une exactitude parfaite), et ils ne peuvent pas plus imiter une expression qu'ils n'ont pas vue, que les sourds-muets ne peuvent répéter une expression qu'ils n'ont point entendue.

Mais on peut faire à toutes les objections une réponse péremptoire, et trancher la question en soutenant l'impossibilité de l'invention du langage, et, comme dit J.-J. Rousseau, « la » nécessité de la parole pour établir l'usage de » la parole. »

Ainsi, la question toute entière du langage réel ou inventé peut être réduite à la démonstration de l'impossibilité de son invention ; et cette démonstration se trouve dans cette pro-

position sérieusement méditée : « Que l'homme » pense sa parole avant de parler sa pensée; » ou autrement, « que l'homme ne peut *parler* » sa pensée sans *penser* sa parole. »

Ainsi, quand on ne sait que penser, on a des paroles dans l'esprit, comme on peut dire de celui qui parle, qu'il a des pensées sur les lèvres ; et de même que l'homme ne peut penser à des objets matériels, sans avoir en lui l'image qui est l'expression ou la représentation de ces objets, ainsi il ne peut penser aux objets incorporels, et qui ne tombent directement sous aucun de ses sens, sans avoir en lui-même et *mentalement* les mots qui sont l'expression ou la représentation de ces pensées, et qui deviennent *discours* lorsqu'il les fait entendre aux autres. C'est ce que J.-J. Rousseau a très-bien aperçu. « Lorsque l'imagination s'arrête, dit-il, » l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours; » ce qui veut dire qu'on ne peut penser qu'au moyen de paroles, lorsqu'on ne pense pas au moyen d'images.

On peut donc démontrer *à priori*, comme dit l'école, l'impossibilité de l'invention du langage, en considérant que la parole a été nécessaire pour penser même à l'invention du lan-

gage. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit sur ce rapport *nécessaire* de la pensée et de la parole, dans les chapitres de cet ouvrage qui traitent *de la pensée et de son expression;* mais il est d'autres preuves de la transmission primitive du langage, qui se déduisent des faits que présentent l'état de l'homme et des peuples, et la nature même du langage. Ces preuves reposent sur l'histoire et l'observation plutôt que sur des raisonnemens de métaphysique, et elles s'adressent au bon sens de tous les hommes; elles feront le sujet de cette dissertation, qui sera terminée par la discussion des opinions contradictoires de deux écrivains célèbres du dernier siècle, sur l'origine du langage.

C'est un reste des fables de l'ancienne Grèce que cet état sauvage, insocial et prétendu naturel, ou plutôt natif des premiers humains. Les poètes du premier âge des nations idolâtres, et les philosophes des derniers temps, s'en sont servis dans des vues opposées; les uns pour porter les hommes à la reconnoissance envers les dieux qui les avoient retirés de cet état de barbarie, les autres pour en faire honneur au seul génie de l'homme, et le détourner de sa

croyance de la Divinité. Les poètes racontoient donc à leurs contemporains que les hommes avoient long-temps vécu dans les forêts à la manière des brutes, sans lois, sans arts, sans culte, sans moyen assuré de subsistance, livrés à tous les désordres que pouvoient enfanter l'indépendance de chacun et les passions de tous; « ne pouvant, dit Cicéron, rien posséder que » ce qu'ils enlevoient au péril de leur vie, ou » qu'ils retenoient par le meurtre et la violence: » *tantamque haberent, quantam manu et viribus per cædem et vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent;* jusqu'à ce que les dieux, ou les enfans des dieux, touchés de leur misère, étoient venus leur enseigner l'art de vivre et de vivre en société, en leur donnant les arts au moyen desquels on se procure les choses nécessaires à la vie, et les lois qui en règlent l'usage et en assurent la possession. Ceux qui pensent que les croyances populaires, même les plus absurdes, ont leur raison et leur origine dans quelque fait antérieur, et ne sont le plus souvent que des vérités défigurées, n'auront pas de peine à reconnoître, dans ces bizarres imaginations, des souvenirs à demi effacés des antiques traditions du genre humain, traditions

dont on retrouve des traces dans toutes les mythologies, dans celles du nord comme dans celles de l'orient. Les peuples, qui avoient oublié la véritable origine des hommes, avoient confusément retenu celle des connoissances et des arts nécessaires. Leurs premiers poètes étoient excusables d'imaginer que le genre humain avoit commencé dans la barbarie, eux qui disoient les hommes nés des dents d'un dragon ou des pierres de Deucalion ou de Pyrrha. Au fond ils ne voyoient nulle part des traces de cet état primitif; ils ne racontoient l'histoire, ou plutôt la fable du premier âge, qu'à des hommes qui étoient au moins dans le second, et qui, comme Nestor dans Homère, « avoient vu passer deux » âges d'hommes qui parloient un langage ar» ticulé. » Ceux qui écoutoient les chants d'Orphée et de Linus ne pouvoient pas être des hommes en état sauvage. Ces enfans de l'antique Grèce, qu'on amusoit ou qu'on instruisoit avec ces fables, connoissoient des dieux, des lois et des arts, et devoient un jour développer toutes ces connoissances, et devenir, quelques siècles plus tard, d'habiles artistes, d'éloquens orateurs, des poètes sublimes, de subtils philosophes, d'infatigables législateurs; mais

nous à qui le temps et les progrès de la navigation ont fait découvrir, à l'extrémité du globe, des peuples inconnus aux anciens, qui vivent dans l'état réellement sauvage, et dont quelques-uns n'ont de l'homme physique que la figure, et de l'homme moral que la parole; des hommes qui, doués d'intelligence, peuvent, comme les autres, avoir du génie, puisqu'ils en possèdent l'instrument dans une langue articulée et dans quelques idées grossièrement morales, et qui cependant n'ont pu, depuis des milliers d'années, faire un pas hors du cercle étroit où leur esprit est renfermé, comment avons-nous pu donner quelque créance à un état incomparablement plus sauvage et tout-à-fait brut, puisque le langage même n'y étoit pas connu, et croire que l'homme en seroit sorti par sa seule industrie, et se seroit de lui-même perfectionné jusqu'à devenir tout ce qu'il est aujourd'hui?

Comment ceux qui admettent un Être suprême, et même *la création* de l'homme, peuvent-ils supposer que cet Être, essentiellement puissant et bon, ait mis l'homme sur la terre pour y vivre en société, sans reconnoître en même temps qu'il a dû lui donner ou lui in-

spirer, dès le premier moment de son existence, les connoissances nécessaires à sa vie individuelle et sociale, physique et morale, connoissances qui, transmises naturellement du père aux enfans, et de génération en génération, se sont développées avec la société, et ont pu s'altérer comme la société? Le genre humain, déshérité en naissant de ses plus nobles prérogatives, muet et nu, auroit donc végété pendant des milliers d'années, dans un néant absolu d'intelligence, jusqu'à ce qu'un heureux hasard eût révélé à un homme de génie (s'il pouvoit y avoir du génie, lorsque, faute d'expression, il n'y avoit pas même de pensée à rien de moral), le merveilleux artifice du langage, et inspiré en même temps à ses semblables en ignorance, la volonté de l'écouter et l'esprit de le comprendre! Certes, l'existence physique, et encore quelle existence, eût été à ce prix trop chèrement achetée. Il seroit, dans cette hypothèse, aussi raisonnable et surtout plus conséquent de supposer l'homme né de la fermentation de la matière. Une pareille origine convient à une pareille existence, et il n'est pas plus possible d'expliquer la barbarie primitive de l'espèce humaine, lorsqu'on lui donne pour

auteur l'intelligence suprême, que son état actuel et les progrès de son esprit, si on le suppose né de la chaleur du soleil et des boues de la terre.

Il est vrai qu'une raison, prise de la puissance et de la sagesse de la Divinité, ne peut être opposée à ceux qui nient jusqu'à son existence, et qui, conséquens dans leurs opinions, en faisant naître l'homme d'une cause aveugle et insensible, veulent qu'il ait commencé dans l'état d'ignorance absolue, qui n'est pas même l'état des brutes, et qu'on ne peut comparer qu'à celui des plantes. Mais quand nous leur laisserions cette opinion, qui pour être ridicule n'en est pas moins coupable de lèse-majesté humaine, ils n'en seroient pas plus avancés pour la solution de la question qui nous occupe. Ils auroient toujours à nous expliquer comment l'homme, ou plutôt l'être sans forme et sans nom, récemment échappé du laboratoire de la nature, a pu, le lendemain du jour où il n'étoit encore ni brute ni homme, s'élever de lui-même jusqu'à la sublime invention du langage articulé; lorsque nous, aujourd'hui êtres complets et hommes civilisés, nous qui, selon l'opinion de quelques physiologistes, avons reçu

la pensée avec les organes, nous ne pouvons penser qu'avec des paroles, ni parler qu'avec un langage entendu dès notre enfance, ou appris plus tard, et que nous ne faisons que répéter.

Mais en supposant, contre toute raison et toute autorité, que le genre humain ait commencé dans la barbarie absolue, où pouvoit être pour l'homme la nécessité du langage? En avoit-il besoin pour être éclairé de la lumière du soleil, pour se retirer dans une grotte à l'abri des injures de l'air, pour cueillir le gland et s'en nourrir? en avoit-il besoin pour atteindre sa proie ou éviter un ennemi, pour manger, digérer ou dormir? Dans cette misérable existence, il ne pouvoit avoir que des nécessités corporelles, et il lui suffisoit, pour les satisfaire, de voir et de toucher les objets qui étoient à sa portée, et dont l'image reçue par ses sens se retraçoit involontairement à son imagination, sans qu'il lui fût nécessaire de leur donner un nom ou de disserter sur leurs propriétés. Les brutes, qui éprouvent les mêmes besoins, reçoivent aussi les images des objets que l'instinct de leur conservation les porte à fuir ou à chercher, et n'ont pas besoin de langage. L'enfant qui ne parle pas encore, le muet qui ne parlera jamais, se

font aussi des images des choses sensibles, et la parole, nécessaire pour la vie morale ou sociale, ne l'est pas du tout à la vie physique et individuelle; et c'est ce qui fait qu'il n'y a jamais eu de société sans langage, et qu'il y a des hommes condamnés par la nature ou par leur propre volonté à ne jamais parler. Et comment supposer que l'art de la parole, le plus merveilleux et le plus compliqué de tous les arts, ait été inventé sans nécessité, et encore au sein des plus profondes ténèbres de l'esprit, si toutefois l'esprit peut exister avant la parole qui lui révèle sa propre pensée? Qui est-ce qui auroit pu, dans cet état, donner aux hommes le désir ou même la pensée d'une condition meilleure qui n'existoit nulle part pour des créatures humaines, et dont ils ne pouvoient avoir aucune connoissance? Telle est l'incohérence de nos systèmes, que nous commençons par placer l'homme dans un état contraire à sa nature, dans un état où il ne fut jamais, où il ne peut pas avoir été, pour lui attribuer gratuitement les goûts, les sentimens, les connoissances, les besoins que fait naître un état différent. Tourmentés au sein de l'abondance par l'ambition et la cupidité, condamnés par les perfections

même de notre état social à chercher en tout le mieux, parce que nous connoissons le bien, toujours en dehors de nous-mêmes et en avant de notre état présent, nous attribuons à l'homme, comme une propriété de sa nature, l'inquiétude qui consume notre vie, et qui, selon la direction que nous lui donnons, est un bienfait ou un malheur de notre état social. Cependant, même dans nos sociétés où l'ambition gagne de proche en proche, et où la vue des conditions en apparence plus heureuses nous inspire à tous un secret désir d'améliorer la nôtre, ce sont en général les hommes de l'état le plus obscur qui sont le moins inquiets sur leur sort; ce sont surtout les peuples les plus éloignés de l'état de civilisation, et qui toutefois ont, dans une langue articulée, le moyen et l'instrument de tout perfectionnement, qui tiennent le plus opiniâtrement à leur ignorance et à leur misère, et montrent souvent le plus profond mépris pour les arts et les jouissances des peuples civilisés. On a vu des Français, même des philosophes, aspirer à la vie du sauvage; et le sauvage, transporté dans nos climats et au milieu de notre luxe et de nos plaisirs, périt de regrets et d'ennui. La vue des merveilles de notre in-

dustrie n'a pas même éveillé, chez ces hommes dégénérés, le goût de l'imitation, et ils n'ont appris de nous qu'à se tuer avec nos armes à feu, et à s'enivrer avec notre eau-de-vie. « Quelques peuples, dit M. de Condorcet, dans » son *Esquisse* posthume *des progrès de l'esprit* » *humain*, sont restés, depuis un temps immé- » morial, dans une barbarie telle, que non- » seulement ils ne se sont pas élevés d'eux- » mêmes à de nouveaux progrès, mais que les » relations qu'ils ont eues avec des peuples par- » venus à un haut degré de civilisation, le com- » merce qu'ils ont eu avec eux, n'y ont pu » produire cette révolution. » On peut donc assurer que, si le genre humain avoit commencé dans l'état prétendu naturel, dans l'état insocial où on le suppose, les hommes y seroient restés; ils y seroient encore, ils n'auroient jamais eu la pensée et les moyens d'en sortir, ils n'en auroient jamais éprouvé le désir ni le besoin; et encore aujourd'hui, sous nos yeux, les sauvages, qui vivent cependant en société, et qui ont une langue articulée, ne peuvent pas d'eux-mêmes revenir à l'état d'où ils sont déchus, et attendent que des peuples plus avancés leur en montrent le chemin.

Cependant on veut que l'homme se soit tiré de cet état par les seules forces de son esprit, et que, de lui-même, il ait passé des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, ou plutôt du néant à l'être, en donnant, par un langage articulé, l'exercice à sa faculté de penser. Un accident fortuit peut bien suggérer à l'homme, qui jouit de toutes les facultés de l'esprit, un procédé nouveau dans les arts, ou lui révéler l'existence d'une propriété inconnue de la matière. L'intelligence s'en saisit, l'observation le développe, et la réflexion en fait un art. Ainsi, la découverte de l'aimant et celle de la poudre à canon ont perfectionné l'art de la navigation, et introduit l'usage des armes à feu. Mais le hasard, qui peut arracher à l'homme, vivement affecté d'un objet, un cri, un son fugitif, ne sert de rien pour expliquer la formation du langage. Il auroit fallu, pour en inventer le système entier (car nous verrons que le langage n'a pu exister sans être complet), il auroit fallu, si l'invention eût été possible, toute la force, toute l'étendue, toute la sagacité de réflexion et d'observation dont l'esprit de l'homme peut être capable, et les plus profondes combinaisons de la pensée. Aussi les partisans de l'invention du

langage ne manquent pas de dire que les hommes s'observèrent, réfléchirent, comparèrent, jugèrent, etc.; car il falloit tout cela pour inventer l'art de parler. Mais, je le demande, de quelle nature, je dirois presque de quelle couleur, étoient les observations, les réflexions, les comparaisons, les jugemens de ces esprits qui n'avoient encore, en cherchant le langage, aucune expression qui pût leur donner la conscience de leurs propres pensées? Philosophes, essayez de réfléchir, de comparer, de juger, sans avoir présens et sensibles à l'esprit aucun mot, aucune parole.... Que se passe-t-il dans votre esprit, et qu'y voyez-vous? Rien, absolument rien; et vous ne pouvez pas plus percevoir vos propres pensées, lorsqu'elles s'appliquent à des objets incorporels, comparer les unes avec les autres, et juger entre elles, sans des expressions qui vous les représentent, que vous ne pouvez voir vos propres yeux, et prononcer sur leur forme et leur couleur, sans un corps qui en réfléchisse l'image.

Et, en effet, ce ne sont pas ici des objets physiques, des objets particuliers ou composés de parties qu'on peut voir et toucher, et dont il suffit de se retracer la figure, opération de la

faculté d'imaginer qui s'exécute dans la brute comme dans l'homme : ce sont des relations de convenance, d'utilité, de nécessité ; ce sont des idées morales, sociales ou générales, des idées de rapports de choses et de personnes, d'où dériveront bientôt des lois et des devoirs ; ce sont même des rapports intellectuels entre des êtres physiques ou entre ces êtres et l'homme, rapports qui deviennent l'objet de tous les arts et même des plus hautes sciences ; ce sont, en un mot, des vérités et non simplement des faits qu'il faut exprimer, c'est-à-dire, des objets incorporels qui ne font point image, et ne peuvent qu'à l'aide du discours être la matière et la forme du raisonnement. Mais, de toutes les combinaisons ou compositions d'idées et de rapports, la plus vaste, la plus compliquée, la plus intellectuelle, et, si l'on peut le dire, la plus déliée, est précisément le langage qui renferme toutes les idées et tous leurs rapports, et qui est l'instrument nécessaire de toute réflexion, de toute comparaison, de tout jugement. C'étoit donc le moyen de toute invention qu'il falloit commencer par inventer ; et comme la pensée n'est qu'une parole intérieure, et la parole une pensée rendue extérieure et sensi-

ble, il falloit, de toute nécessité, que l'inventeur du langage pensât, inventât l'expression de sa pensée, lorsque, faute d'expression, il ne pouvoit avoir même la pensée de l'invention.

Familiarisés, dès le berceau, avec le langage, que nous entendons avant de pouvoir l'écouter, que nous répétons avant de pouvoir le comprendre, que nous parlons sans cesse ou avec nous-mêmes ou avec les autres, nous ne faisons pas plus d'attention à cet art merveilleux, devenu pour l'homme sa propre nature, qu'au jeu de nos poumons ou à la circulation de notre sang. La parole est pour nous comme la vie, dont nous jouissons sans connoître ce qu'elle est et sans réfléchir à ce qui l'entretient. Et cependant l'être, la société, le temps, l'univers, tout entre dans cette magnifique composition : l'être, avec toutes ses modifications et toutes ses qualités ; la société, avec ses personnes, leur rang, leur nombre et leur sexe ; le temps, avec le passé, le présent et le futur ; l'univers enfin, avec tout ce qu'il renferme. Tout ce que la langue nomme est ou peut être ; seuls, le néant et l'impossible n'ont pas de nom. Lumière du monde moral qui, *éclaire tout homme venant en ce monde*, lien de la société,

vie des intelligences, dépôt de toutes les vérités, de toutes les lois, de tous les évènemens, la parole règle l'homme, ordonne la société, explique l'univers. Tous les jours elle tire l'esprit de l'homme du néant, comme aux premiers jours du monde une parole féconde tira l'univers du chaos; elle est le plus profond mystère de notre être, et loin d'avoir pu l'inventer, l'homme ne peut pas même la comprendre.

Comment des hommes, dont l'entendement étoit, avant le langage, le livre fermé *de sept sceaux*, avoient-ils pu découvrir qu'au moyen d'un petit nombre d'articulations de la voix, simples ou composées (voyelles ou consonnes), la langue pouvoit exprimer toutes les pensées qui *s'élèvent dans le cœur de l'homme*, tous les objets que la nature ou la société lui présentent, tous les accidens du monde physique, toutes les idées de la morale, tous les évènemens de la société, les êtres et leurs rapports, l'homme et son action, le temps et ses modes? Je veux qu'un bruit, un son, puissent ajouter à une langue déjà formée un mot énonciatif de la substance ou de la qualité, qui rappelle même, par l'imitation, l'objet que l'on veut exprimer:

cette *onomatopée* rentre dans la classe des sensations plutôt que dans celle des idées; elle appartient moins à l'intelligence qu'à l'imagination, et l'on parle avec une exactitude tout-à-fait philosophique, lorsqu'on dit d'un pareil mot, qu'il *fait image*. Encore faut-il observer que l'homme, en quelque sorte, a reçu ces mots tout faits de l'objet qu'ils représentent, et ne les a pas inventés. La nature physique a son langage, et celui-là aussi, l'homme ne fait que le répéter. Ainsi le bruit le plus éclatant et le plus majestueux, celui du tonnerre, a été répété dans toutes les langues par un mot qui *fait image*, et qui imite, autant qu'il est possible, à la voix articulée, l'objet qu'il veut exprimer.

Mais comment expliquer la formation du *verbe*, parole par excellence, puisque les Grecs et les Latins ont donné son nom à la parole même?

L'homme n'a pas besoin de parler pour *agir*: mais il en a besoin pour exprimer qu'il *a agi*, ou qu'il *agira*; qu'il *a agi* dans un passé plus ou moins reculé; qu'il *agira* dans un futur plus ou moins éloigné; qu'il *a agi* ou qu'il *agira* de telle ou telle manière. Comment auroit-il imaginé de désigner, avec quelques mouvemens

de la langue et des lèvres, quelquefois avec une seule articulation de la voix, tous les états de l'homme moral et physique, la nature, le temps, le mode de son action faite ou reçue, indiquée, commandée, finie, passée, présente ou future, sans aucune expression préalable qui pût aider à retrouver sa propre pensée dans les infinies combinaisons qu'auroit demandées l'invention laborieuse du langage, si cette invention eût été possible? Et le temps, le temps si uniforme dans une vie toute animale et tous les jours uniquement occupée des mêmes besoins; le temps, dont le sommeil, qui remplit la vie de l'homme sauvage, efface si promptement la trace, comment l'homme, dans l'état brut où on le suppose, auroit-il pu, sans aucun signe, en distinguer les différentes époques, les rappeler ou les prévenir, lorsque nous-mêmes, dans une vie si remplie d'évènemens, et dont les jours inquiets ressemblent si peu les uns aux autres, nous avons besoin de marquer d'un nom ou signe particulier, chaque année d'un siècle, chaque mois de l'année, chaque jour de la semaine, chaque heure du jour, sous peine de confondre dans notre souvenir les temps même les plus récemment écoulés? Le temps pour

l'homme civilisé, toujours agité de regrets ou de désirs, le temps n'est jamais qu'au passé et au futur (1); et de là vient que, dans les langues des peuples les plus cultivés, les modes de ces deux temps sont extrêmement multipliés : pour l'homme brut et tel qu'on le suppose sans souvenir, sans prévoyance, et dont la vie n'est qu'un jour, un moment, un besoin, le temps ne peut être qu'au présent; pour lui, le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et les idées ou les expressions d'*hier* et de *demain* sont aussi éloignées de son esprit qu'étrangères à ses habitudes.

Cette philosophie du langage, de toutes les sciences peut-être la plus difficile (2), et dont les motifs déliés échappent si aisément à l'attention de ceux qui en font leur unique étude, auroit-elle pu se présenter à l'esprit d'hommes sans asile constant, sans subsistance assurée, satisfaits de trouver chaque jour à soutenir, contre

(1) La langue hébraïque, fidèle expression de l'homme, « n'a pas proprement de *présent*, et elle le » compose avec le *passé* et le *futur*. »

(2) C'est ce qui fait dire à Duclos que l'enfant qui commence à lire apprend ce qu'il y a peut-être de plus difficile dans les sciences humaines.

les besoins du moment, une existence précaire; d'hommes placés dans un état de dénuement absolu et de la plus profonde ignorance? et n'est-il pas ridicule de faire de ces êtres, dont on peut dire que l'entendement étoit aveugle, sourd et muet, autant de Descartes et de Newtons, qui, riches de toutes les connoissances des siècles antérieurs, au sein de l'abondance et du loisir, entourés de secours, et disposant à volonté de langues toutes formées et des moyens d'en fixer les expressions par l'écriture, ne faisoient au fond que féconder des germes préexistans, et développer des vérités dont les élémens étoient connus? Il y avoit dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais, avant le langage, il n'y avoit rien, absolument rien que les corps et leurs images, puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle, et le *moyen* de toute existence morale. Tel que la matière que les livres saints nous représentent informe et nue, *inanis et vacua*, avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu; ou tel encore que les corps, dont aucun, pas même le nôtre, n'existe

à nos yeux, avant la lumière qui vient nous montrer leur forme, leur couleur, le *lieu* qu'ils occupent, leurs rapports avec les corps environnans, etc.; ainsi, l'esprit n'existe ni pour les autres, ni pour lui-même, avant la connoissance de la parole qui vient lui révéler l'existence du monde intellectuel, et lui apprendre ses propres pensées.

On voit les progrès que les hommes font tous les jours dans les arts, et l'on prend pour des créations ce qui n'est jamais que des développemens de rapports dont l'un conduit à l'autre, comme l'art d'écrire à l'art d'imprimer; celui-ci à l'art de stéréotyper, etc. Ainsi la connoissance de la pesanteur spécifique des corps et de la résistance des *milieux* a fait inventer les aérostats et les scaphandres. Cependant, quoique ces découvertes, et mille autres, soient utiles ou agréables, la société humaine auroit pu s'en passer, et l'on ne voit pas que le monde aille beaucoup mieux après ces inventions qu'il n'alloit auparavant; mais ce qui est nécessaire, rigoureusement nécessaire à la formation et à la conservation de la société, a dû commencer ausitôt que la société, comme ce qui est nécessaire à la vie de l'homme a dû commencer aus-

sitôt que l'homme. Or le mouvement, par exemple, n'est pas plus nécessaire à la vie de l'homme que la parole à la formation et à la conservation de la société. Peut-on, je le demande, sans faire violence à sa propre raison, supposer une société humaine société toujours complète, quoique domestique ou privée, puisque la première a été comme sera la dernière, composée du père, de la mère, de l'enfant; peut-on la supposer un instant sans ce lien et le commerce de la parole? Si, dans quelques espèces de brutes qui forment une sorte de famille pendant le temps très-court de la gestation et de l'allaitement, et qui ne sont pas destinées à vivre en société permanente, le mâle et la femelle semblent s'entendre entre eux pour les soins à donner à leurs petits, dans l'espèce humaine, destinée à vivre non-seulement en famille, mais encore en société, les *personnes* de la société ont dû toujours s'entendre entre elles, parce qu'elles ont toujours été en société. Les brutes sont rapprochées par le lien d'un instinct semblable, qui agit simultanément chez tous les individus, et y produit, sans convention, des mouvemens semblables dirigés vers une fin commune. Les hommes sont unis et s'entendent entre eux par

la raison rendue sensible, extérieure et sociale, au moyen de la parole commune à tous les hommes, et même, comme nous le verrons, uniforme chez tous les peuples; et l'erreur la plus funeste de notre temps est d'avoir cru que l'homme auroit l'instinct s'il n'avoit pas la raison, et qu'il seroit un animal s'il n'étoit pas homme.

Des gens occupés de science, sans être savans, qui croient mettre dans les choses l'actif à la place du passif en le mettant dans les mots, peuvent dire la matière *organique* pour la matière *organisée*, et rêver l'homme formé spontanément de l'énergie de la matière et de la fermentation de ses parties, et ce premier point supposé, en déduire, comme une conséquence rigoureuse, l'invention de la société, des lois, des arts, et du premier de tous, l'art de parler. Mais lorsqu'on veut appliquer ces pensées fantastiques aux choses usuelles, telles qu'elles se sont toujours passées et qu'elles se passent encore, et descendre aux moyens par lesquels l'homme naît et vit sur la terre, on ne peut s'empêcher de regarder avec mépris ces folies qui ne sont pas même ingénieuses; et l'on demeure convaincu que l'homme, à son origine,

a dû naître homme pour pouvoir transmettre la vie et perpétuer le genre humain, et qu'il a dû naître parlant pour pouvoir transmettre la parole et conserver ainsi la société. Aussi M. de Condorcet, dans l'ouvrage déjà cité, avoue que *le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine est celui d'une société peu nombreuse d'hommes subsistans de la chasse ou de la pêche, mais ayant déjà une langue pour se communiquer leurs besoins.* Ailleurs il avance que *l'homme borné à l'association nécessaire pour se reproduire,* c'est-à-dire, *en famille, a pu acquérir les premiers perfectionnemens dans le dernier terme en une langue articulée;* et il avoue que *l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paroît au-dessus de ce qu'étoit l'intelligence humaine dans cet état de civilisation.* En sorte *que, dans le premier état de civilisation, les hommes ont atteint le dernier terme du perfectionnement,* c'est-à-dire, *une langue articulée, quoique l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paroisse au-dessus de ce qu'étoit l'intelligence humaine dans cet état de civilisation.* Aussi il avoue qu'*on ignore le nom et la patrie des*

*hommes de génie, des bienfaiteurs de l'humanité qui ont fait des découvertes si merveilleuses.* Ce seul passage de M. de Condorcet est une démonstration de la non-invention du langage, et de l'embarras où l'origine des langues jette ce sophiste.

Mais, dira-t-on, l'homme ne parle pas *naturellement*, c'est-à-dire qu'il ne parle pas *nécessairement*, puisqu'il y a peu d'hommes qui ne parlent pas, et que chacun de ceux qui parlent pourroit ne pas parler; mais, quoique l'homme ne parle pas *nécessairement*, une fois qu'il a entendu la parole, il apprend *naturellement*, même sans dessein, à la répéter. La parole est comme la vie : l'homme ne vit pas *nécessairement*, puisque chacun de ceux qui vivent pourroit ne pas vivre; mais une fois qu'il a reçu la vie, il fait *naturellement* tout ce qu'il peut pour la conserver; il mange, il digère, il agit ou se repose. La parole est *naturelle*, et elle n'est pas *native*, parce que, quoique tel ou tel homme puisse ne pas parler, il est dans la nature morale de l'homme, considéré en général, qu'il pense, et dans sa nature corporelle qu'il exprime ses pensées par les organes de la voix, par le geste, etc.; mais, quoique la parole soit

naturelle à l'homme, on dit très-bien l'art de parler, comme on dit aussi l'art de vivre, quoique la vie soit *naturelle*, parce que le langage a ses règles comme la conservation de la vie : c'est le *natif* qui est opposé à l'art, et non le *naturel*, puisque le *naturel*, comme dit très-bien Leibniz, est l'état qui comporte le plus d'art, et qu'en tout le naturel ne s'obtient jamais qu'à force d'art et après de longs efforts.

Mais quand on supposeroit que quelques hommes, prodiges de génie, auroient inventé le langage, il resteroit à expliquer comment ces nouveaux pédagogues, sans mission et sans autorité, auroient pu faire recevoir ou même comprendre leurs inventions à des hommes féroces, indépendans, dispersés, occupés de besoins sans cesse renaissans, et qui jamais n'auroient éprouvé celui de se communiquer des idées qu'ils n'avoient pas et ne pouvoient pas avoir. Nos philosophes, qui vivent au milieu d'hommes bien vêtus, bien logés, bien nourris, curieux et désœuvrés, dont l'esprit, exercé dès l'enfance, est avide de tout savoir et disposé à tout écouter, ont pu leur communiquer leurs opinions, même leur faire adopter les plus extravagantes et les plus dangereuses. Ils faisoient hon-

neur de leurs succès à leur génie, au lieu d'en accuser notre légèreté, et ils avoient leurs raisons pour soutenir qu'au génie appartient la mission d'instruire les hommes et doit appartenir toute autorité, même politique. Mais à des maîtres, enfin, il faut des disciples; et peut-on concevoir les fabricateurs du langage, enseignant, à mesure qu'ils inventoient, les premiers rudimens d'une langue informe à des hommes qui avoient vécu jusque-là, peut-être des milliers d'années, sans besoin, sans désir, sans idée même d'aucun langage, libres de toute discipline, étrangers à tout commerce avec leurs semblables comme à toute notion intellectuelle, et pour qui une proie à dévorer étoit d'un tout autre prix que des pronoms et des verbes? Et ce n'étoit pas sans doute à des enfans que s'adressoient ces leçons de grammaire. Les enfans répètent et n'apprennent pas; ils répètent un langage tout formé, un langage que l'on parle, et non un langage que l'on cherche. C'étoit à des hommes dans toute la force de l'âge et de la raison; mais des hommes faits n'ont plus assez de mollesse et de flexibilité dans les organes de la voix pour pouvoir les plier à tous les mouvemens qu'exige l'articulation de la parole. Ceux

mêmes qui parlent dès leur enfance ne parviennent jamais à prononcer une langue étrangère apprise plus tard, avec autant d'aisance et aussi correctement que leur langue naturelle. Il est même à croire que nous ne parlerions pas, ou du moins que nous ne parlerions qu'avec une extrême difficulté, si nous n'apprenions à parler que dans un âge avancé; et l'on sait que les sourds-muets, à qui l'on a enseigné, par des moyens artificiels, à articuler quelques sons, et en leur indiquant péniblement les différentes positions de la langue et des lèvres, ne prononcent qu'avec de grands efforts les mots même qui en exigent le moins.

On m'accusera peut-être de changer l'état de la question, en supposant que le langage a été inventé par raisonnement et comme un système, tandis que les partisans de l'invention, et Condillac entr'autres, pensent que ses élémens sont dus au hasard, aux affections, aux passions, aux besoins; mais que sa formation et son développement ont été lens et successifs. Ainsi le penseur profond aura inventé l'expression de l'être ou le *substantif*, et l'homme à imagination vive aura remarqué les qualités et les aura nommées dans les adjectifs. Le plus

actif aura exprimé son action dans le verbe; le plus *mémoratif* aura inventé l'expression du passé, et le plus prévoyant celle du futur, etc. Les langues seront nées du commerce des hommes les uns avec les autres, de la réciprocité de leurs affections, de l'identité de leurs besoins, de la communauté de leurs jouissances; les langues, enfin, seront nées de la société, et se seront perfectionnées avec la société...... On pourroit renverser d'un seul mot toutes ces hypothèses, en soutenant que même pour inventer une langue, même pour penser à la convenance, à l'utilité, à la possibilité du langage et au mode de son invention, il falloit déjà parler; il falloit, comme dit J.-J. Rousseau, « la parole pour inventer la parole. » Mais, sans renfermer la question dans des bornes si étroites, examinons plus en détail la supposition d'une langue née des besoins de la société, et qui se seroit accrue avec ses progrès.

Il faut remarquer, avant tout, que la société, considérée dans son essence et sa constitution, a pu, depuis l'origine du genre humain, varier dans ses accidens, c'est-à-dire, s'étendre en nombre d'hommes et en espèce de territoire, mais qu'il lui a été impossible de rien ajouter

à sa constitution, parce qu'elle a été dès le commencement, comme elle le sera jusqu'à ses derniers jours, composée de trois *personnes nécessaires, père, mère, enfant*, ou en généralisant ces personnes et leurs noms pour en faire la société publique, *pouvoir, ministre, sujet*, dont les rapports sont toute la constitution et toutes les lois politiques de la société. Dans toute société domestique ou publique, religieuse ou civile, ces trois *personnes* se retrouvent les mêmes en nombre et en rang; ce qui établit la différence entre la société parfaite ou naturelle, et la société imparfaite et dégénérée, c'est que, dans la première, les trois *personnes* sociales, distinguées entre elles, sont dans des rapports naturels, fixes, invariables, et que, dans la seconde, elles sont confondues, abstraites, variables. Le peuple, en effet, y est, sous des formes plus ou moins déguisées, tantôt *pouvoir*, tantôt *ministre*, et malheureusement toujours *sujet* des ambitieux qui enflamment ses passions pour satisfaire les leurs. La société a donc été complète ou *finie* dès le commencement; et si elle n'avoit pas été *finie* elle-même, elle n'auroit pas atteint sa fin, qui est de conserver l'espèce humaine. Ainsi, loin que

la société ait pu former le langage, le langage, expression de la société, a dû nécessairement être, dès le commencement, complet ou fini comme la société. Ainsi, les *personnes* et leurs relations se retrouvent partout dans le langage, et en sont aussi l'essence et la constitution. Elles y sont les mêmes en nombre et en ordre que dans la société, et cette vérité paroît à découvert dans l'ordre des pronoms personnels *je, tu, il*, et dans celui des personnes, première, seconde, troisième, c'est-à-dire la personne *qui* parle, celle *à qui* l'on parle, celle *de qui* l'on parle (1), et elle s'aperçoit encore dans la syntaxe ou la construction du langage.

Si l'on entend par une langue *finie* une langue à laquelle on ne puisse ajouter aucune expression, il est évident qu'il n'y a pas plus de langue finie que de nombre fini, puisque de nouveaux objets ou de nouveaux rapports introduisent sans cesse, dans une langue, de nouveaux mots. Celui-là seul appelle toutes les choses par leur nom qui les connoît toutes, et à qui tout est présent, ce qui n'est pas encore, comme ce qui

(1) Voyez la *Législation primitive*, où l'auteur a plus amplement développé ces rapports, qu'il se contente ici d'indiquer.

n'est plus; mais toute langue est finie, complète, parfaite, si l'on veut, à prendre ce mot dans une acception philosophique, lorsqu'elle a eu, d'une manière ou d'une autre, et plus ou moins explicitement, toutes les *parties d'oraison*, qui sont l'essence et la constitution du langage, dont les mots ne sont que des accidens. Toute langue a été complète dès qu'elle a été parlée; et c'est peut-être par un sentiment confus de cette vérité, que Duclos a dit de la langue fixée par l'écriture : « L'écriture est née *tout à coup* » et comme la lumière. » Ainsi, toute réunion d'hommes qui n'auroient pu, faute d'expression, nommer les personnes, leurs qualités, leur nombre, leur âge, leur sexe, leurs fonctions, leurs devoirs, leurs rapports, ni distinguer l'action commune, l'action accomplie, ou le *parfait* de l'*imparfait*, et le *passé* du *présent* ou du *futur*, n'auroit pu subsister ni former un peuple; et lorsqu'ils auroient voulu élever l'édifice de la société, la confusion du langage auroit bientôt dispersé ces ignorans constructeurs. Aussi la seule partie du discours, dont une tradition fabuleuse rapporta l'origine à un inventeur connu ou plutôt nommé, étoit, je crois, celle des *noms de nombre*, et Platon,

qui s'en moque avec raison, demande si, avant Palamède et la guerre de Troies, Agamemnon ne savoit pas combien il avoit de jambes.

Un peuple pauvre et peu nombreux pourroit, il est vrai, ne pas avoir dans sa langue d'expression qui répondît au nombre d'un million, ou, si l'on veut, de mille ou même de cent, comme nous-mêmes; malgré l'opulence de nos sociétés et l'abondance de nos langues, nous manquons de termes pour exprimer des quantités beaucoup plus grandes que celles qui sont usitées dans nos calculs les plus élevés; mais ce peuple auroit dans son idiome au moins le nombre *trois*, qui est celui des *personnes* de toute société, et avec ce nombre et ses élémens il posséderoit la science des nombres, et virtuellement toute l'arithmétique. C'est ce qui porteroit à croire que la première arithmétique a été ternaire plutôt que décimale; car le nombre des *personnes* de la société est bien autrement fondamental et nécessaire que celui des doigts de la main auquel on rapporte l'origine du calcul décimal : le nombre *trois* est encore celui des temps de la durée, des dimensions de l'étendue; il mesure, en quelque sorte, la société, la nature et le

temps, et c'est là, je crois, la raison de l'importance attachée dans l'antiquité à ce nombre mystérieux.

Sans doute les accidens de la vie, les évènemens de la société, les passages de l'état domestique de société à l'état public, de nouveaux objets de la nature ou de l'art ont exigé et exigeront sans cesse de nouveaux noms; encore faut-il, pour qu'ils aient cours dans le commerce des esprits, qu'ils se rapportent à quelque chose de connu, et qu'ils soient dérivés plutôt qu'inventés. Les noms naissent avec les choses, et tombent en dessuétude lorsqu'elles cessent d'être en usage; mais les parties d'*oraison*, sous une forme plus ou moins explicite, ont été et seront toujours les mêmes dans toutes les langues, en espèces ou en équivalens. Ainsi le nom répété peut tenir lieu de pronom, et le remplacer dans les langues des sociétés peu avancées. « Dans toute langue, dit l'*Encyclo-* » *pédie*, on trouve *les mêmes espèces* de mots; » et ils sont assujettis aux mêmes accidens. » Ainsi il en est des langues, expressions des pensées de l'homme comme de l'homme lui-même, et de tout ce qui est à son usage. L'homme est *un* par toute la terre, quoique, dans quelques

climats, les individus diffèrent de figure et de couleur; mais l'homme noir et à figure asiatique n'est pas autrement homme que le blanc et l'européen. Partout les hommes ont le nécessaire, quelques-uns ont l'utile ou même le superflu; mais les uns, au fond, n'ont pas plus que les autres, quoiqu'ils aient mieux, car l'homme n'est pas *plus* nourri avec des mets recherchés qu'avec des alimens grossiers, pas *plus* logé dans un palais que dans une cabane, pas *plus* vêtu sous la pourpre que sous la bure.

Le langage est donc partout le même, quoique les idiomes soient différens. « On trouve » dans toutes les langues les mêmes espèces de » mots, et ils sont assujettis aux mêmes acci- » dens; » et c'est précisément à cause de cette identité dans la constitution de toutes les langues, ou plutôt du langage universel, que tous les idiomes peuvent se traduire les uns par les autres, et que je peux rendre dans ma langue ce que le Hottentot ou le Cafre pense dans la sienne. Ainsi l'on peut, par une opération de banque, et en tenant compte de leur valeur respective, échanger les monnoies d'un pays contre celles d'un autre, quoiqu'elles diffèrent entre elles de poids, de titre et d'empreinte,

pourvu qu'elles soient identiques ou composées des mêmes matières; mais on ne pourroit établir entre elles aucun rapport de comparaison et de valeur, si elles étoient de matières différentes, et que les unes, par exemple, fussent d'or, d'argent ou de cuivre, et les autres de bois ou de pierre.

Si l'homme avoit inventé l'art de parler, cette invention, comme toutes celles dont l'homme est l'auteur, n'eût été, dans ses commencemens qu'un bégaiement informe, incapable de rendre la plus foible partie des idées que produisent dans la société, même la plus simple, les rapports multipliés des hommes et des choses. Il faut cependant, pour que la société se soit formée et qu'elle ait pu subsister, que la langue la plus pauvre ait, comme la plus abondante, exprimé ce qui a toujours été nécessaire à l'homme et à la société, c'est-à-dire, l'homme tout entier avec ses actions, ses affections, ses besoins, ses idées, ses images, la société avec ses personnes et leurs fonctions; il faut qu'elle ait exprimé le commandement et l'obéissance, ordonné la paix et la guerre, le *jugement* et le *combat*, qui sont toute la société. Par quel privilège le bel art de la parole, seul entre tous les

arts d'invention humaine, auroit-il été, dès sa naissance, porté à son complément, et cela au milieu des plus épaisses ténèbres de l'entendement? Sans doute, comme nous l'avons déjà dit, le vocabulaire d'une langue s'étend avec les arts et les évènemens, la prononciation change avec les mœurs, l'arrangement des mots, plus arbitraire en apparence que tout le reste, se modifie avec le tour d'esprit et de caractère de celui qui parle; mais le fonds, l'essence, la constitution du langage, restent les mêmes, aussi invariables que la société, la nature et le temps. Ces langues que nous appelons pauvres, parce qu'elles n'ont que le nécessaire, s'alongeront, avec le temps, des termes que les arts y introduiront; elles s'enrichiront des expressions d'une religion épurée, d'une morale sévère, d'un gouvernement mieux ordonné; et les hommes qui les parlent trouveront dans leur idiome la facilité de tout exprimer, comme ils ont dans leur esprit la capacité de tout comprendre : c'est ce qui explique, au moins humainement, la facilité avec laquelle les nations sauvages ont été converties au christianisme. La civilisation, qui n'est autre chose que la religion chrétienne appliquée à la société civile, est l'état naturel et

le seul naturel de la société ; et tout peuple dont l'esprit n'est pas trop préoccupé de fausses doctrines, ou le cœur trop corrompu, en entend naturellement le langage, et le traduit sans effort dans le sien.

Si la civilisation, qui est la perfection des lois, enrichit une langue, la politesse, qui est la perfection des arts, l'étend et la modifie. Depuis trois siècles, la langue française s'est ressentie, plus que toute autre, du progrès des arts. Nous parlons autrement qu'on ne parloit même sous Louis XII. C'est un avantage sans doute, et je suis loin de le contester. Mais y a-t-il dans la société plus d'affections privées et publiques, et plus de cet ordre moral, qu'on ne voit trop souvent que dans la police? On ne parloit peut-être pas tant, au moins par écrit, parce qu'on pensoit moins vite et plus mûrement. Il y avoit beaucoup moins qu'aujourd'hui de cet esprit qui consiste à saisir des rapports éloignés, imprévus, souvent superficiels et quelquefois faux, entre de petits objets; mais il y avoit peut-être plus de bon sens, de ce bon sens qui ne s'attache qu'aux choses véritablement importantes, et qui, pour les affaires humaines, remplace si heureusement le génie.

Quoi qu'il en soit, on ne peut s'empêcher de remarquer une étrange contradiction dans nos idées sur les arts. Nous voulons que la parole soit un art, et que les hommes l'aient inventée : et tandis que nous cherchons, avec une curiosité qui n'est jamais satisfaite, à découvrir de nouveaux procédés dans les arts, même les mieux connus, et que souvent même nous prenons le plus nouveau pour le meilleur; tandis que nous établissons des sociétés d'encouragement pour accueillir et propager les nouvelles découvertes, et des prix pour en récompenser les auteurs, persuadés sans doute que l'art de parler ne peut plus faire de progrès, et que les hommes ne peuvent toucher à leur invention sans la corrompre, nous nous opposons, autant que nous le pouvons, à tous les changemens qui tendent à s'y introduire; nous flétrissons, par la qualification de *néologisme*, tout ce qui s'écarte des usages reçus. Un mot nouveau, une construction inusitée, sont des scandales, et nous leur faisons subir une longue quarantaine avant de les admettre dans la langue. Nous la mettons sous la garde des tribunaux littéraires institués pour la maintenir telle qu'elle est, bien plus que pour la per-

fectionner; et nous les chargeons de faire, dans un *dictionnaire*, l'inventaire exact de son état actuel, *ne varietur*. Il est heureux pour notre littérature que les beaux esprits du siècle de saint Louis, qui croyoient sans doute parler aussi bien que nous croyons nous-mêmes parler aujourd'hui, n'aient pas regardé dès-lors la langue comme fixée, et qu'ils n'aient pas institué des compagnies littéraires pour la préserver à l'avenir de tout changement. Nous parlerions aujourd'hui la langue de nos vieilles chroniques; mais enfin nous nous entendrions, et cette langue suffiroit à nos besoins et aux grandes fonctions de la société. On peut même remarquer que la première et la plus auguste de toutes les fonctions politiques, la jurisprudence, a changé son idiome plutôt qu'elle n'a changé sa langue. Il est vrai que le français qu'elle parle aujourd'hui paroît à la littérature à peu près aussi barbare que le latin dont elle se servoit jadis; mais tel qu'il est, il exprime, avec plus de justesse et de précision que la langue littéraire, les conventions des hommes et la volonté des lois.

Ceux qui veulent que le langage se soit formé par succession de temps, frappés avec raison du

merveilleux artifice des langues, sont obligés de supposer au genre humain une prodigieuse antiquité, et d'alonger démesurément les temps pour y trouver la place de leurs systèmes. Mais aujourd'hui qu'il n'est plus permis aux savans, après les découvertes des Dolomieu, des Deluc et des Cuvier, de reculer l'époque à laquelle notre globe a été habité, ainsi que sa dernière catastrophe, au-delà de la date que lui assigne la chronologie des livres saints, comment expliquer la perfection des langues hébraïque et indienne (1), les plus anciennes qui nous soient connues, qui datent certainement du premier âge des sociétés, et sont de quelques milliers d'années plus voisines que les nôtres des inventeurs et de l'invention? La langue hébraïque a même des caractères remarquables de jeunesse; et, pour en citer un exemple, elle n'a pas de superlatif; et, pour en tenir lieu, elle répète le positif, manière de parler familière aux enfans, qui disent aussi, *grand, grand, grand,* pour

(1) *Sanscrite,* qui est le nom de l'ancienne langue de l'Inde, signifie langue *formée* ou *parfaite ;* elle s'appelle aussi *gronthon,* ou langue des livres. Ces étymologies sont remarquables. (Voyez l'ouvrage de M. Frédéric Schoell.)

exprimer la grandeur d'un objet qui les a frappés (1). Cette langue est ce que doit être le discours de l'homme sensé, grave et naïve, élevée et simple. Si elle manque de termes pour rendre les pensées des arts, de ces arts que le peuple qui la parloit ne connoissoit pas, et qu'il auroit dédaignés peut-être, elle est d'une extrême fécondité pour exprimer les idées morales, Dieu et ses desseins, l'homme et ses voies, la société et ses destinées : elle est la langue du *pouvoir* et des *devoirs*. Aucune langue a-t-elle jamais parlé, dans un style à la fois plus sublime et plus simple, de ces grands objets, seuls dignes des pensées de l'homme et de l'attention des sociétés, et les a-t-elle embellis d'images plus gracieuses et plus magnifiques, ou animés par des sentimens plus vrais et plus touchans?

La société judaïque ne fait que de naître, et déjà sa langue a mieux que l'abondance, elle a le luxe; et sa poésie, soumise au rhythme et à la mesure, s'exprime avec une hardiesse qui épouvante nos langues verbeuses et timides. Qu'on explique, dans l'hypothèse du langage

(1) Nous disons trois fois *grand*, et du *ter* des Latins nous avons fait *très*.

lentement et successivement inventé par la société, une langue si avancée dans une société si récente, et chez un peuple si charnel et si grossier, des pensées aussi hautes et aussi graves, revêtues d'une expression aussi vive et aussi vraie. Quelle est donc cette langue dont nous ne connoissons qu'imparfaitement les beautés, dont nous ignorons la prononciation et même l'orthographe, qui est toute dans un seul livre, depuis tant de siècles, l'entretien des nations les plus polies, le désespoir et le modèle de leurs orateurs et de leurs poètes?

Enfin, si l'on s'obstine à soutenir que le langage est l'ouvrage de l'homme, on est obligé d'admettre autant d'inventeurs que l'on croit voir dans le monde de langues différentes, et autant d'inventeurs qui ont eu précisément les mêmes idées sur la formation du langage, l'ont construit partout sur le même plan, et ont, pour ainsi dire, jeté toutes les langues dans le même moule. Il faut expliquer alors comment les peuplades où il s'est trouvé des génies assez puissans pour inventer le premier et le plus beau des arts, n'ont pas produit un homme assez industrieux pour leur enseigner les arts les plus simples, et qui, bien plus que l'art de

parler, étoient dans la sphère de leurs premiers besoins; ou si ces peuples dégénérés ont connu autrefois les arts, comment il se fait qu'ils n'aient retenu que l'art le plus difficile et le plus intellectuel. Il faut expliquer enfin le silence inexplicable de l'histoire ou de la fable sur le nom et la patrie d'un de ces créateurs de l'intelligence humaine, tandis qu'elles nous ont transmis les noms des inventeurs réels ou supposés de la scie et du compas. Il est, ce semble, assez étonnant que la fable, bien moins circonspecte que l'histoire, et qui forgeoit au besoin les noms et les faits, nous ait laissé ignorer le nom de ces nombreux inventeurs de l'art de parler, lorsqu'elle nous en a transmis plusieurs des inventeurs prétendus de l'art d'écrire.

Il ne peut donc y avoir, sans expression antérieure, de pensée à des choses qui ne font pas image. Ainsi, il a fallu une parole pensée ou mentale, pour pouvoir penser à toutes les combinaisons du langage, pour penser même à inventer la parole.

Ainsi, le langage a été donné à l'homme, et n'a pas été inventé par l'homme, comme il a toujours été, comme il est encore, partout transmis, et nulle part inventé.

Si le langage n'a pu être inventé par un homme, il n'a pas été inventé par un peuple; car il n'y a pas de société sans lois convenues ou imposées, ni de conventions ou d'injonctions sans parole. Faire venir le langage de la société, qui ne se forme et ne subsiste que par les communications que la pensée et la parole établissent entre les êtres sociables, c'est mettre la fin avant les moyens; c'est renverser l'ordre naturel et éternel des choses : tout peuple qui auroit commencé sa langue se seroit séparé avant de l'avoir achevée.

Le langage est partout le même, quoique les idiomes soient différens : c'est ce qui fait que les divers peuples ne s'entendent pas entre eux, et que toutes les langues se comprennent les unes les autres, et peuvent se traduire les unes par les autres.

Le langage est identique et invariable dans ses lois générales qui forment proprement sa construction et son essence, différent et variable dans ses règles particulières ou ses accidens; preuve plus forte qu'on ne pense, que le langage n'a pas été inventé par l'homme dans ce qu'il a d'essentiel et de fondamental, mais qu'ayant été donné à l'homme, et pour

lui servir à s'exprimer lui-même, il participe, dans ce qu'il a d'essentiel, des variations et des changemens de l'homme.

Si le langage avoit été inventé à force de temps et d'essais, les langues devroient être plus imparfaites, ou moins capables, si l'on veut, d'exprimer l'homme, à mesure qu'elles se rapprocheroient davantage des premiers temps. Or, il en est autrement, puisque les langues les plus anciennes, dont les monumens écrits nous soient parvenus, réunissent toutes les qualités qui peuvent constituer une langue finie.

Si les langues avoient été inventées par plusieurs hommes, il ne seroit pas possible que l'histoire ou la fable nous eussent laissé ignorer le nom des auteurs de cette découverte aussi merveilleuse, et plus noble que la création physique, puisque la parole créa l'intelligence et la tira du néant.

Enfin, le langage est *nécessaire*, dans ce sens que la société humaine n'a pu exister sans le langage, pas plus que l'homme hors de la société : nouvelle preuve que l'homme n'est pas l'inventeur du langage. L'homme découvre l'utile ou l'agréable, il invente même le mal; mais il n'invente pas le *nécessaire* par

lequel il est, et qui existe avant lui et hors de lui.

Si le langage n'a pu être inventé par l'homme ni par les hommes, il a donc été donné primitivement au genre humain dans la personne d'un premier homme, transmis par lui à ses premiers descendans, et par ceux-ci à tous les autres, et au genre humain : la constitution une et identique du langage est une preuve que le langage vient d'un seul et premier être parlant, et l'unité de langage est une démonstration de l'unité de son origine, parce qu'il en est une conséquence. Une famille a pu former le genre humain, et lui transmettre un langage, puisqu'il suffiroit encore d'une famille pour recommencer le genre humain, si, par quelque catastrophe, il venoit à être détruit; et cette famille transmettroit encore sa langue à tous les hommes qui naîtroient d'elle. Cette langue s'altéreroit à la longue, comme les figures; mais les différens idiomes qui en viendroient conserveroient des vestiges ineffaçables de la langue originaire, comme les individus, malgré des différences accidentelles de physionomie et de couleur, conserveroient les principaux traits de la figure de leurs premiers auteurs.

Cette vérité que toutes les langues viennent d'une langue primitive, appui et preuve de tant d'autres vérités, devient tous les jours plus probable. Des savans estimables, particulièrement en Allemagne, ont découvert d'étonnantes affinités entre les langues usitées chez des peuples très-éloignés les uns des autres par les lieux ou par les temps, telles que le teuton, le persan, le tartare, le scandinave, l'indien, l'hébreu, le grec, le latin, etc., et l'on ne craint pas d'assurer qu'on ira beaucoup plus loin dans cette recherche intéressante.

On oppose la diversité des idiomes. Les idiomes diffèrent entre eux par le vocabulaire et par quelques variétés de syntaxe, et sont les mêmes en tout le reste. Mais la différence des mots pour exprimer un même objet, quelque marquée qu'elle puisse être, n'est pas un motif suffisant pour rejeter l'opinion d'une langue primitive qui n'est peut-être plus connue, mais qui aura été la mère et la souche de toutes les langues dérivées. En effet, outre qu'une connoissance approfondie des radicaux des diverses langues ramène à une origine commune beaucoup de mots différens ou plutôt diversement altérés, il est vrai de dire que des mots réelle-

ment différens expriment des choses différentes, c'est-à-dire, nomment d'un nom particulier diverses modifications d'un même objet, que les divers peuples ont considéré sous des rapports différens, selon l'usage auquel ils l'employoient, ou l'impression qu'ils en avoient reçue. S'il y a, dans une même langue, plusieurs termes pour exprimer un même objet, et des termes qui ne sont pas proprement synonymes les uns des autres, pourquoi plusieurs langues n'auroient-elles pas aussi des mots différens pour signifier une même chose? *Cavale* et *jument*, qui signifient dans notre langue la femelle du même animal, ne diffèrent pas moins l'un de l'autre qu'*alfana* et *equus*, qui, en arabe et en latin, signifient le *mâle*. Les Arabes ont, dit-on, quatre cents mots pour exprimer le *lion*, tandis que nous n'en avons qu'un, parce que cet animal, étranger à nos climats, ne peut être pour nous qu'un objet de curiosité; au lieu qu'il est pour l'homme des déserts un ennemi redoutable, un sujet continuel d'aventures et de récits, et que, tenant beaucoup de place dans sa vie, il a dû en prendre davantage dans sa langue. Ainsi, les Arabes, le considérant sous le rapport de sa taille, de sa force, de sa cou-

leur, de son port, de ses appétits, de ses inclinations, etc., l'ont nommé d'autant de noms qu'ils ont observé, ou qu'ils lui ont supposé de qualités physiques ou instinctives. C'est pour la même raison que la langue allemande a un grand nombre de mots pour désigner un cheval. Nous-mêmes nous disons dans la nôtre, en parlant du même animal, un *alezan* ou un *coursier;* et le premier de ces mots a rapport à la couleur, et le second au service auquel nous l'employons. Ainsi, *homme* et *mortel* se prennent l'un pour l'autre; *soldat, guerrier, militaire, combattant,* très-différens entre eux, désignent l'homme de la même profession, mais considéré sous divers aspects.

Tout s'explique ou peut s'expliquer dans l'hypothèse d'une première langue donnée à un premier homme, parlée dans une première famille, et transmise de génération en génération à tous ses descendans. Cette langue ne se sera pas corrompue; car qu'est-ce, à le bien prendre, que la corruption d'une langue, tant que les hommes qui la parlent s'entendent entre eux? Ce sont les hommes qui se corrompent, et alors les langues changent, et elles expriment des pensées fausses, comme elles en auroient

exprimé de vraies. Mais elle se sera modifiée de mille manières, et par mille causes morales ou physiques, dont il est impossible de suivre les progrès et de calculer les résultats. Tout tend, en effet, à introduire des changemens dans l'accidentel des langues, surtout chez les peuples, et dans les classes de la société qui ne connoissent pas l'art d'écrire : le genre de vie des hommes, rude ou facile; l'état de la société, tranquille ou agité; la disposition des lieux (1), des vices personnels de conformation, devenus héréditaires et endémiques; la dispersion des peuples, leur isolement ou leur commerce avec d'autres peuples, etc. Si nous, aujourd'hui, avec un genre de vie plus doux et plus uniforme, et dans un état plus stable de société, nous qui avons l'art de l'imprimerie pour fixer nos langues, des tribunaux littéraires, et une armée d'écrivains pour les défendre contre les novateurs, nous ne pouvons empêcher qu'elles ne changent insensiblement avec les lois, les

(1) L'accent des habitans des montagnes est, en général, plus élevé et plus fortement articulé que dans les plaines, parce qu'ils sont obligés de se faire entendre à de plus grandes distances, et de lutter contre le bruit des vents et des eaux.

mœurs (1) et les usages; si tous les habitans d'un même empire ne parlent pas de la même manière la langue commune; si le Canadien ne parle plus notre français; si l'Alsacien ne le parle pas encore, et, placé sur les confins de deux langues, n'en parle même correctement aucune, à quelles variations, ou lentes ou subites, ne devoit pas être exposé le langage, lorsque les familles, dans le premier âge, forcées, pour subsister, de s'éloigner les unes des autres, et de chercher d'autres cieux et d'autres terres, se faisoient, en retenant les lois fondamentales du langage originaire, de nouveaux idiomes, expression de nouveaux objets, de nouveaux besoins, de nouveaux usages, comme elles se faisoient de nouveaux dieux avec l'idée primi-

(1) La mollesse des mœurs tend à amollir la langue, et à en effacer les consonnes trop rudes, tandis que leur rudesse tend, au contraire, à redoubler les consonnes, et à diminuer le nombre des voyelles. Il a été un moment, en France, où l'on disoit ma *paole*, pour ma *parole*. Les langues des peuples du Nord sont hérissées de consonnes; les voyelles dominent dans celles du Midi. C'est la raison pour laquelle les juremens, dans toutes les langues, sont fortement articulés, et composés des consonnes les plus rudes.

tive de la Divinité. Ces familles, devenues des peuples, toujours sous la cabane du pasteur ou sous la tente du combat, confondues ensemble par la guerre comme par les alliances, mêloient leurs idiomes comme leurs armes, leurs fortunes et leurs dieux. Le langage devoit s'altérer à l'infini, lorsque plus près de notre âge, ces peuples, devenus des nations nombreuses, n'ayant rien d'écrit, pas même leurs lois; rien de fixe, pas même une patrie; indifférens à tous les climats comme à toutes les habitudes, et prêts à tout recommencer, même leur langue, leur religion et leur gouvernement, accouroient du Nord comme des tempêtes poussées par la guerre, les besoins et leur propre inquiétude, et venoient envahir, de leurs idiomes sauvages comme de leurs hordes féroces, les terres fertiles et les langues amollies des peuples énervés. Tantôt terribles conquérans, ne respectant dans leur droit de guerre que les enfans qui pouvoient à peine bégayer leur langue, ils les incorporoient à leur nation comme guerriers ou comme esclaves, et introduisoient ainsi dans leur langue de nouveaux idiomes que ne savoient pas même parler ceux de qui ils les recevoient; tantôt vainqueurs plus humains et poli-

tiques plus habiles, ils s'allioient aux vaincus, et tempéroient, par ce mélange, la rudesse de leurs lois, de leur langue et de leurs mœurs.

Je le répète, tout s'explique par l'hypothèse d'une première langue transmise par une première famille, et diversement modifiée chez tous les peuples. Cette hypothèse est fortifiée par l'autorité la plus respectable qui puisse exister chez les hommes, par les croyances religieuses des sociétés les plus éclairées et les plus civilisées qui furent jamais, et même par les traditions des peuples barbares, qui donnent à l'homme et à ses connoissances une origine surhumaine; elle s'appuie sur l'unité fondamentale du langage par toute la terre, et la conformité reconnue du plus grand nombre des langues. Elle s'accorde enfin avec l'expérience journalière et jamais interrompue de la communication de la parole, et aussi féconde dans ses conséquences qu'elle est raisonnable dans son principe : elle nous montre la religion donnée au genre humain, la connoissance des devoirs à l'homme, les lois à la société, comme la suite naturelle, immédiate, nécessaire, du don du langage; car, soit que l'homme ait été créé parlant, soit que la connoissance du langage lui

ait été inspirée postérieurement à sa naissance, il a eu des paroles aussitôt que des pensées, et des pensées aussitôt que des paroles; et ces pensées, émanées de l'intelligence suprême avec la parole, n'ont pu être que des pensées d'ordre, de vérité, de raison, et de toutes les connoissances nécessaires à l'homme et à la société.

La supposition de l'invention humaine du langage n'explique rien de ce qui est, rien de ce qui a été, rien de ce qui peut être. Elle n'est avancée ou soutenue qu'à force d'imaginations monstrueuses sur l'antiquité indéfinie du monde, sur la naissance spontanée de l'homme sous une forme étrangère à son espèce, et sur le premier état insocial et brut du genre humain; suppositions toutes démenties par l'histoire, la morale, la physique et la philosophie. Dans cette hypothèse, l'homme, la famille, la société, le langage, l'intelligence, les connoissances nécessaires, tout, jusqu'à la génération de l'homme, est d'invention et de circonstance, produit sans motif, perfectionné sans dessein et conservé sans lois.

Je ne crains pas de le dire : si la religion avoit pu demeurer neutre dans cette querelle, et qu'une certaine philosophie n'eût eu rien à

••

redouter de l'issue du combat, avec quel avantage les philosophes auroient réfuté ces absurdités morales, et ces impossibilités physiques! Avec quelle supériorité de raison et quelle force de raisonnement ils auroient établi précisément le contraire de ce qu'ils ont avancé, je veux dire la noble origine de l'homme et de la société, et la seule origine possible de l'art merveilleux du langage; ces vérités que la raison peut atteindre, même sans le secours de la religion!

Le lecteur, sans doute, a déjà pressenti une conséquence extrêmement importante des principes que nous avons exposés sur l'origine de l'homme et du langage : c'est que les sauvages, tels qu'il en existe encore dans le Nouveau-Monde, et ces peuplades situées dans d'autres parties du globe, qui ne sont guère plus avancées que les sauvages dans la route de la civilisation, ne sont pas dans leur état natif ou primitif, mais sont déchus à divers degrés d'un meilleur état.

En effet, comment ceux qui posent en dogme la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, peuvent-ils expliquer l'incurable stupidité de ces peuples aussi anciens que tous les autres?

Ils vivent sur la même terre que nous et sous le même ciel; ils sont organisés comme nous, ils ont nos besoins et surtout nos passions : ils ont, bien plus encore, l'intelligence de la parole, et l'expression de l'intelligence, et ils n'ont fait aucun progrès dans la vie sociale, et ils semblent à jamais déshérités de leur part de perfectibilité. Mais si l'on suppose un premier homme, sorti des mains de la cause première, dans le plein exercice de toutes les facultés qui constituent l'homme; une première famille dont il est le chef, et à qui il a enseigné ce que lui-même a reçu; un premier peuple dont cette famille est la souche, pour qui la tradition des vérités primitives a été fixée et publiée par l'écriture, qui a fait *loi* de ce qui étoit *mœurs;* si l'on admet, enfin, ces croyances plus philosophiques encore que religieuses, qui font depuis si long-temps la force et la règle des sociétés les plus avancées, et l'entretien des hommes les plus éclairés, qui seules rendent une raison satisfaisante de l'état ancien et moderne de la société humaine, de la transmission du langage, et des lois morales même aux peuples qui n'en ont conservé que de foibles traces, on concevra que des familles séparées dans les premiers temps

de la branche aînée, dépositaires du patrimoine commun et des titres primordiaux, poussées de proche en proche, aux extrémités du monde, par la faim, par la crainte, par le goût du changement, par quelque convulsion de la nature ou de la société, ont oublié peu à peu ce que leurs aînés ont retenu, et ont rétrogradé jusqu'aux derniers confins de la barbarie, pour n'avoir pu avancer dans la route de la civilisation; car les êtres moraux, comme les êtres physiques, ne peuvent rester stationnaires que dans leur perfection relative, qui est leur fin. Tel que la graine qui périt si elle ne peut devenir arbre ou plante, ou l'enfant qui ne sauroit vivre s'il ne parvient à l'état d'homme fait, un peuple recule s'il ne peut avancer, et une société périt, c'est-à-dire, se corrompt dans ses lois et dans ses mœurs, si elle ne peut parvenir à la civilisation, qui est la perfection et la fin de la société. Mais ces peuples ne sont descendus si bas que parce qu'ils sont tombés de haut, et dans cette ignorance, ils en savent encore trop pour n'en avoir pas su davantage. Ainsi, ils ont quelque notion vague et confuse de quelque être invisible supérieur à l'homme, idée la plus intellectuelle qui puisse entrer dans l'esprit

humain, et que leur imagination a défigurée de mille manières. Ils ont quelques idées de juste et d'injuste, de propriétés, de lois, de *pouvoir* et de *devoirs*, dont ils font de fausses applications. Ils ont surtout, ils ont tous, et même les plus abrutis, une langue articulée, premier et puissant moyen de tout perfectionnement social, c'est-à-dire qu'ils possèdent quelque souvenir de la *parole* qu'ils ont entendue, mais qu'ils n'ont pu retenir ce qu'elle leur a appris, parce qu'ils n'ont pas connu l'*écriture* qui a fixé, conservé, généralisé cette parole. Ils ne pourroient avoir moins sans cesser d'être hommes; et ces notions et ces idées, tout incomplètes qu'elles sont, et la parole plus que tout le reste, bien plus même que la figure, les distinguent de la brute.

Un autre caractère d'antiquité commun à toutes les nations sauvages, qui en place l'origine dans le berceau même du genre humain, et prouve leur fraternité avec les plus anciens peuples qui nous soient connus, est l'usage de l'arc et des flèches, première arme des premiers peuples, et dont M. de Condorcet regarde l'invention comme un chef-d'œuvre de génie; car les philosophes de son école, qui tous se croyoient

du génie, et vouloient tout changer dans la société, accréditoient volontiers l'opinion que le génie de l'homme avoit tout fait dans l'univers. L'usage de l'arc s'étoit conservé chez nos aïeux jusqu'à la découverte de la poudre à canon, et il se retrouve encore chez les peuples qui ne sont plus dans l'état sauvage. C'est, je crois, dans les habitudes nationales, relatives à l'attaque et à la défense, plutôt que dans toutes les autres, qu'il faut chercher les preuves de l'origine des peuples et les traces de leur filiation. Ce sont les habitudes les plus constantes, parce qu'un peuple ne sauroit les changer sans compromettre sa sûreté; qu'elles ne peuvent changer chez plusieurs peuples à la fois, qui sont en état de guerre les uns contre les autres, et aussi parce que la guerre contre les animaux ou contre les hommes a été la première occupation des peuples, et vraisemblablement sera la dernière.

Je ne sais pas même si l'anthropophagie, extrême degré de l'extrême barbarie, et qui n'est pas dans la nature même animale de l'homme, l'anthropophagie, qui, chez les sauvages, se lie toujours à des idées de triomphe et de fête, puisqu'ils ne mangent que les prisonniers faits à la guerre, n'est pas quelque souve-

nir horriblement défiguré de la manducation des victimes dans les sacrifices offerts à la Divinité par les premières familles, ou un reste de superstition des peuples idolâtres, qui, même dès les premiers temps, faisoient couler sur les autels le sang humain pour se rendre les dieux propices dans leurs entreprises guerrières.

Quoi qu'il en soit, ces peuples ont tout perdu; mais avec les seules idées de quelque *pouvoir* et de quelques *devoirs*, dont ils ont conservé des vestiges, et avec le langage accoutumé qu'on retrouve chez ceux mêmes qui ont à peine la figure d'homme, ils peuvent tout recouvrer, ils peuvent remonter au rang d'où ils sont déchus, nous atteindre et peut-être nous devancer. Mais ce n'est point par les arts qu'a commencé, ou que peut recommencer la civilisation des peuples; ils en savent toujours assez dans les arts, et n'en savent jamais trop dans la connoissance et la pratique des lois. « Cherchez » premièrement, a dit aux nations comme à » l'homme l'auteur de toute perfection hu- » maine et sociale, cherchez le royaume de » Dieu et sa justice, c'est-à-dire, l'ordre et tout » ce qui le constitue et le maintient, et tout le » reste vous sera donné comme par surcroît. »

La religion seule a l'autorité législative dans la société, et toutes les lois qu'on nomme positives ne doivent être que des conséquences et des applications des lois primitives et fondamentales. Elle seule adoucit les mœurs en inspirant aux hommes des idées d'ordre et de discipline, des sentimens de fraternité mutuelle, des habitudes de décence, et d'une vie tranquillement occupée. Le sauvage est turbulent et paresseux, agité et oisif; il ne sait que dormir ou combattre. L'homme civilisé est actif sans inquiétude, et son esprit veille encore quand il accorde à son corps le repos dont il a besoin. Les peuples amenés par la religion à une vie calme et sédentaire se trouvent naturellement disposés à la culture de la terre, première destination de l'homme domestique, unique source de la véritable force des nations. Ainsi le *pain* et le *vin*, matières des plus hauts mystères de la religion, sont encore le symbole de ses plus doux bienfaits. Les arts utiles viennent à leur tour, résultat nécessaire de l'agriculture; et la culture des arts ne vient qu'après la connoissance des devoirs. C'est dans cet ordre, le seul naturel, que doivent se développer les facultés de l'homme et les progrès de

la société; et il étoit au plus loin de la raison et de la vérité, l'écrivain du dernier siècle qui a voulu enseigner à son élève à connoître les plantes avant de lui apprendre à connoître ses devoirs. L'Europe, sur ses vieux jours, a vu un exemple à jamais mémorable du retour d'un peuple dégénéré à la civilisation. Les peuples du Paraguay, instruits avant tout dans la science de la religion et de l'ordre, n'ont pas tardé à connoître notre agriculture et nos arts, et sans trop perdre de la précieuse simplicité de leur premier état, ils ont acquis, en peu de temps, toutes les connoissances nécessaires à l'homme civilisé.

Après avoir exposé les raisons de la nécessité de la transmission du langage et de l'impossibilité qu'il ait été inventé par l'homme, il convient, pour mettre dans un plus grand jour cette vérité importante, de rapporter les motifs de l'opinion opposée. Nous les prendrons dans Condillac, qui a eu, sur l'esprit philosophique du dernier siècle, l'influence que Voltaire a prise sur l'esprit religieux, et J.-J. Rousseau sur les opinions politiques. Condillac a mis de la sécheresse et de la minutie dans les esprits, Voltaire du penchant à la raillerie et à la frivo-

lité, Rousseau les a rendus chagrins et mécontens. Il n'y a pas de peuple qui puisse résister à cette fatale combinaison. Condillac n'a pas mieux connu l'homme que les deux autres n'ont connu la société; mais il a encore plus faussé l'esprit de la nation, parce que sa doctrine étoit enseignée dans les premières études à des jeunes gens qui n'avoient encore lu ni Rousseau ni Voltaire, et que la manière de raisonner et la direction philosophique de l'esprit s'étendent à tout. Au reste, Condillac a dit, sur l'invention du langage, à peu près tout ce qu'il y a à dire. On peut, si l'on me permet cette expression, broder diversement ce roman; mais on ne sauroit en étendre le fonds ni le changer. Nous finirons par opposer à l'opinion de Condillac celle de J.-J. Rousseau, qui a très-bien saisi l'état de la question.

« Adam et Eve, dit Condillac, ne durent » pas à l'expérience l'exercice des opérations » de leur ame; ils furent, par un secours *ex-* » *traordinaire*, en état de réfléchir et de se » communiquer leurs pensées. »

Il semble, puisque ce philosophe remonte jusqu'à Adam et Eve, qu'après la création il n'y a plus rien d'*extraordinaire*, et que la for-

mation de l'homme et de la femme, par l'action toute-puissante de la Divinité, une fois supposée, il eût été, au contraire, fort peu naturel, et tout-à-fait *extraordinaire*, qu'un tel ouvrier eût laissé son ouvrage imparfait, qu'il eût créé l'homme et la femme avec des facultés sans exercice, une intelligence sans moyen de se connoître et de s'exprimer, et qu'en les unissant dans cette société intime destinée à perpétuer son ouvrage, et qui de deux ames ne devoit faire qu'une ame, il leur eût refusé la parole, par laquelle ils pouvoient se communiquer leurs pensées et s'entretenir de leurs affections; il ne lui en coûtoit sans doute pas davantage de créer l'homme pensant et parlant que de le créer avec le mouvement et la vie. Quand on a recours à l'intervention de la Divinité, il faut lui attribuer une conduite conforme à sa sagesse et aux idées que notre raison peut s'en former; et ceux qui, rejetant toute croyance d'une intelligence suprême, font naître l'homme de l'énergie de la matière et le langage de l'industrie de l'homme, ne sont pas plus déraisonnables et sont beaucoup plus conséquens.

« Mais je suppose, continue le philosophe, » que, quelque temps après le déluge, deux en-

» fans de l'un et de l'autre sexe aient été égarés
» dans les déserts avant qu'ils connussent l'u-
» sage d'aucun signe, qui sait même s'il n'y a
» pas quelque peuple qui ne doive son origine
» qu'à un pareil évènement? Je prie qu'on me
» permette cette supposition. La question est de
» savoir comment cette nation naissante s'est fait
» un langage. » Condillac se trompe : la première question est de savoir si l'on peut admettre cette supposition ; la seconde, si cette nation naissante, comme il l'appelle, a pu se faire un langage, et si même deux enfans, dans l'état où il les suppose, et pour qui vivre étoit le seul besoin, avoient besoin pour vivre de se faire un langage. Pourquoi, d'ailleurs, revenir à la supposition ridicule de ces deux enfans, et ne pas attribuer à Adam et Eve, puisqu'il les nomme, venus au monde hommes faits et en état de société, le besoin et les moyens de se faire un langage? Certes, ce n'étoit pas la peine de citer la Genèse, et d'y prendre seulement les noms d'Adam, d'Eve et du déluge, pour la démentir sur tout le reste. Mais ces petites ruses n'étoient pas alors aussi usées qu'elles l'ont été depuis par le fréquent usage qu'en ont fait quelques écrivains. Pourquoi même citer les livres saints dans

une question qui est du ressort de la philosophie, et qui peut être décidée par la seule raison? La supposition que Condillac prie qu'on lui permette ne s'accorde pas même avec ce qu'il a dit d'Adam et d'Eve; car, s'il est vrai qu'ils aient dû à un *secours extraordinaire*, à une inspiration surnaturelle, la faculté de se communiquer leurs pensées, il n'y a rien que de très-ordinaire et de tout-à-fait naturel dans la manière dont ils ont communiqué cette faculté à leurs descendans. Il leur a suffi, pour cela, de leur transmettre la langue qu'ils avoient reçue, comme nous transmettons tous les jours à nos enfans celle que nous avons apprise de nos parens, sans secours extraordinaire, même sans dessein, et par la seule voie des relations domestiques et habituelles. Il n'est pas non plus extraordinaire que le langage, une fois donné, se soit perpétué de la même manière de génération en génération jusqu'au déluge, et que la connoissance et l'usage n'en aient pas été interrompus, même par ce désastre, auquel il est encore fort naturel que quelques hommes aient échappé plutôt que quelques enfans, et aient ainsi conservé la tradition du langage et continué l'espèce humaine; il est même certain qu'ils

y ont échappé, puisque nous voyons encore sur la terre des hommes et un langage. Une telle supposition, quand elle ne seroit appuyée sur aucun monument, seroit beaucoup plus naturelle que celle de deux enfans égarés dans les déserts *avant qu'ils connussent* l'usage d'aucun signe, c'est-à-dire, à deux ans à peu près; car c'est à cet âge, et même plus tôt, que les enfans entendent le langage et le répètent, et qu'ils ont la connoissance de beaucoup de mots.

C'est pour relever un peu cette hypothèse ridicule, que Condillac ajoute : « Qui sait s'il n'y » a pas quelque peuple qui *ne* doive son ori- » gine *qu'à* un pareil évènement? » Cette conjecture, mise en avant, et sous la forme d'un doute scientifique, donne quelque importance au roman et en impose au vulgaire, qui ne peut pas plus que le philosophe résoudre cette question. Mais le bon sens et l'expérience des choses de la vie, fondement de toute bonne manière de philosopher, renvoient aux contes des fées ces deux enfans échappés seuls au naufrage général, égarés dans les déserts à l'âge auquel ils ne pouvoient se passer du secours des autres hommes, et qui, sur une terre inondée, sans fruits et sans habitans, ont vécu jus-

qu'à devenir la tige d'un peuple et les inventeurs du langage. Il n'y a rien de plus incroyable dans toute l'histoire sacrée ou profane; et ce don de la parole, ou plutôt l'existence morale donnée à l'homme en même temps que l'existence physique, pour être transmises l'une comme l'autre, est bien moins extraordinaire pour la raison, qui voit encore aujourd'hui partout subsistante cette transmission nécessaire, que le miracle de deux enfans exposés presqu'au berceau, et qui se sauvent même d'un déluge. On ne pouvoit pas faire dépendre la décision d'une question aussi importante que l'origine du langage, d'une condition plus romanesque. Un philosophe n'accorde pas plus de pareilles suppositions qu'il ne les propose, et, prodige pour prodige, je crois plus volontiers aux prodiges de Dieu qu'aux prodiges de l'homme. Tout, dans cette hypothèse, est incohérent et contradictoire. Dans le récit des livres saints, confirmé par les antiques traditions des peuples, et même par leurs fables, on voit du moins quelques hommes échappés au désastre universel, conservant la connoissance du langage et des arts; et c'est une dérision de citer l'histoire des premiers temps, pour nous montrer deux enfans

chargés, presqu'à la mamelle, des destinées du genre humain. Il y auroit eu plus de franchise à traiter philosophiquement une question toute philosophique. Il falloit ne parler ni de la création ni du déluge, remonter aux premiers humains, et, sans s'informer ni quand ni comment ils étoient venus sur la terre, nous les montrer inventant la langue sans pouvoir penser, et vivant en société avant de pouvoir s'entendre. Au reste, Condillac est conséquent à lui-même dans ses hypothèses : pour expliquer la société, il suppose deux enfans; il imaginera une statue pour expliquer l'homme.

Warburthon, tout zélé défenseur qu'il étoit de la révélation, trouvoit sans doute de la difficulté à la concilier sur l'origine du langage avec la raison, puisqu'il semble pencher, dans son *Essai sur les hiéroglyphes*, en faveur de l'opinion contraire. Il s'appuie même de l'autorité d'un écrivain peu judicieux de l'antiquité, et même du sentiment d'un Père de l'Eglise et d'un théologien moderne, dont les opinions suspectes d'hétérodoxie ont été combattues par M. Bossuet. Nous citerons ce passage du savant anglais : « A en juger seulement par la nature » des choses et indépendamment de la révéla-

» tion, qui est un guide plus sûr, on seroit
» porté à admettre l'opinion de Diodore de
» Sicile et de Vitruve, que les premiers hommes
» ont vécu, pendant un temps, dans les ca-
» vernes et les forêts à la manière des brutes,
» *n'articulant* que des sons confus et *inarti-*
» *culés*, jusqu'à ce que, s'étant associés pour
» se secourir mutuellement, ils soient arrivés,
» par degrés, à en former de distincts par le
» moyen de signes ou de marques arbitraires
» *convenus* entr'eux, afin que celui qui par-
» loit pût exprimer les idées qu'il avoit besoin
» de communiquer aux autres. C'est ce qui a
» donné lieu aux différentes langues; car tout
» le monde convient que le langage n'est point
» *inné*. Cette origine du langage est si *natu-*
» *relle*, qu'un Père de l'Eglise (saint Grégoire
» de Nysse), et Richard Simon, prêtre de l'O-
» ratoire, ont travaillé l'un et l'autre à l'éta-
» blir. Mais ils auroient pu être mieux infor-
» més, et rien n'est plus évident, par l'Ecriture
» sainte, que le langage a eu une origine diffé-
» rente : elle nous apprend que Dieu enseigna
» la religion au premier homme; ce qui ne per-
» met pas de douter qu'il ne lui ait en même
» temps enseigné à parler. *En effet, la connois-*

..

» *sance de la religion suppose beaucoup d'i-* » *dées et un grand exercice des opérations de* » *l'ame, ce qui ne peut avoir lieu que par le* » *secours des signes.* »

Il y a peu de logique dans ce passage, et c'est une étrange confusion d'idées de commencer par combattre la révélation pour en revenir à la révélation, et de vouloir décider, par les croyances religieuses, ce qui peut être décidé par la seule raison. Rien de plus contraire à la nature des choses, c'est-à-dire, de l'homme dont il est ici question, que cet état prétendu primitif du genre humain, vivant dans *les cavernes et les forêts à la manière des brutes;* rien de plus impossible et de plus absurde que le passage des sons confus et inarticulés à l'expression de la pensée par le langage articulé; car si ces sons exprimoient quelque chose, c'étoit un langage, et ils n'étoient ni confus ni inarticulés; et s'ils n'exprimoient rien, ils ne pouvoient jamais devenir un langage distinct. Si on se servoit de signes ou de marques arbitrairement *convenus*, on avoit nécessairement la pensée, et, par une conséquence inévitable, l'expression de cette *convention*, et on possédoit ainsi la parole avant la parole. « C'est, dit

» le docteur anglais, ce qui a donné lieu aux » différentes langues; car tout le monde con- » vient que le langage n'est point inné. » La conclusion est brusque, et la raison qu'en donne Warburthon prouve qu'il ne s'est pas entendu lui-même. Le langage n'est point inné dans l'individu, qui est-ce qui en doute? Mais on peut dire qu'il est inné dans l'espèce, et c'est ce qui fait que tous les peuples ont un langage, et que quelques hommes sont muets. Le langage n'est point inné dans l'homme; s'ensuit-il que l'homme a pu l'inventer? et n'est-il pas plus vrai de dire que, si l'homme avoit pu inventer le langage, l'idée du langage seroit innée dans son esprit? car l'homme a nécessairement en lui-même le type de ce qu'il invente, lorsqu'il ne le reçoit pas du dehors, et dans ses découvertes, il ne fait que copier un modèle ou intérieur ou extérieur.

La faculté de répéter la parole n'appartient pas même à l'homme seul, puisque cette faculté se montre chez quelques animaux. C'est la faculté de la comprendre quand elle frappe notre oreille, et d'y attacher une pensée, qui est la propriété exclusive de l'espèce humaine et sa plus noble prérogative; car les animaux

entendent notre parole sans la comprendre, et elle n'est pour eux qu'un son, devenu, par une répétition fréquente, un signe matériel et sensible, inséparable de certains mouvemens dont on leur a fait contracter l'habitude. Ce qui le prouve, c'est que le chien, qui rapporte si fidèlement au mot ou au son *apporte*, n'obéiroit plus, si on se servoit d'une périphrase pour lui faire entendre la même chose.

Mais c'est surtout la faculté de comprendre l'expression des choses morales et incorporelles qui paroît être la qualité distinctive, le caractère spécial de l'intelligence humaine, et qui nous explique comment les livres saints ont pu dire de l'homme que « l'intelligence suprême » l'avoit fait à son image et à sa ressemblance. »

En effet, je montre à un enfant du pain, des fruits, des choses à son usage, en un mot, des objets matériels; j'exécute devant lui certains mouvemens, je lui nomme en même temps et ces objets et ces actions, et ce langage d'actions et d'images, se joignant dans son esprit au langage articulé que je prononce, l'explique et le traduit, et il prend l'habitude de répéter les mêmes mots à l'occasion des mêmes objets et des mêmes actions, dont il

comprend l'usage ou le motif. Tous les hommes sains d'esprit et de corps ont à la fois ces deux langages, ou plutôt ces deux expressions, le langage d'action et le langage articulé. L'aveugle n'a que le langage articulé, et le sourd-muet n'a que le langage d'action; mais avec ce langage, il communique avec les autres hommes: il entend, pour ainsi dire, leur action et leur fait entendre la sienne; et ce langage d'action et d'images, il l'apprend aussi, comme nous apprenons l'autre, par imitation et par répétition. Mais lorsque je parle à un enfant d'objets moraux et immatériels, et qui ne peuvent lui être présentés sous aucune image; lorsque je l'entretiens de vertu, de raison, de justice, d'ordre, de bien et de mal, de rapports des objets entre eux ou avec nous, choses qui sont le fondement de la vie et que tous les hommes comprennent, même ceux à qui on se donne le moins la peine de l'expliquer; lorsque, pour le lui faire mieux comprendre, je lui offre des exemples qui sont aussi un langage d'action, il faut, de toute nécessité, supposer dans son esprit quelque chose d'antérieur à une leçon, des pensées qui attendoient mes paroles pour se joindre à elles, et qui lui montrent le

rapport des leçons aux exemples; car les mots réveillent les idées, les montrent à l'esprit, les lui rendent présentes, et ne les créent pas; et même pour les choses purement sensibles, on n'apprendroit pas plutôt la géométrie à un enfant qu'à l'animal qui vous regarde et vous écoute, si l'enfant n'avoit pas, plus que l'animal, des idées de rapports d'espace, de grandeur, de quantité, qui ne peuvent se joindre aux mots qui les expriment que parce qu'elles se trouvent antérieurement dans l'esprit. Il y a même quelque chose de plus remarquable encore dans l'acquisition de la langue que nous entendons parler pour la première fois. Si je veux, à l'âge de la raison et de l'attention, apprendre une langue étrangère dans des livres ou par les leçons d'un maître, il faut que la grammaire ou le maître traduisent continuellement, dans la langue que je parle, les règles et les mots de la langue que je veux apprendre; et s'il n'y avoit pas un mot de français dans la grammaire allemande, ou que le maître qui me l'enseigne n'entendît et ne parlât que l'allemand, cette langue seroit pour moi un chiffre dont il me seroit impossible, faute de données, de deviner le secret; en sorte que ma

langue maternelle est entre cette autre langue et mon esprit un interprète nécessaire de ce qu'elle veut me dire et de ce que je veux apprendre. Encore faut-il observer que, si je ne comprends pas même les mots de cette langue, j'en connois les règles générales, qui sont les mêmes dans toutes les langues. C'est une carte dont je connois les points principaux, quoique j'ignore la topographie du pays. Ainsi, je peux dire que je connois le langage des Allemands, même avant d'avoir appris les règles particulières de la langue allemande. Mais entre l'enfant qui commence à parler sa langue maternelle et ceux de qui il en reçoit la connoissance, quel est le moyen, le lien, le truchement de leurs pensées et de leurs paroles? Le maître sait sa langue, le disciple n'en connoît encore aucune. Comment celui-ci comprend-il les pensées, lorsqu'il ne connoît pas encore la parole qui les exprime et les rend compréhensibles, ou comment entend-il la parole, s'il n'a déjà la pensée qui la rend intelligible? Et remarquez que ces pensées, que les mots qui les expriment ne font, comme nous l'avons déjà dit, que réveiller et qu'ils ne créent pas, se trouvent dans l'esprit de l'enfant prêtes à se joindre aux sons

les plus divers, et indifférentes à toutes les langues qu'on voudra lui faire entendre; en sorte que son esprit est réellement *une table rase* prête à recevoir tous les traits qu'on y voudra graver. Ainsi, en apprenant une langue étrangère, je n'apprends qu'à parler, je ne fais que traduire et échanger des mots contre d'autres mots; en apprenant ma langue maternelle, j'apprends à penser, c'est-à-dire, à attacher des pensées aux mots et des mots aux pensées: j'apprends à connoître mes propres pensées, à les revêtir d'une expression qui les rend sensibles à mon propre entendement; je leur donne un corps, soit en en faisant un son au moyen duquel je peux les entendre, soit, dans l'écriture, en en faisant une figure au moyen de laquelle je peux les voir et les lire. Comment cela s'opère-t-il en nous à l'âge de la plus profonde ignorance de l'esprit et de la plus extrême foiblesse des organes? Je l'ignore; mais ce que je sais, c'est que l'homme n'ayant pu inventer le langage, et en répandre l'usage sans en convenir avec lui-même et avec les autres, en convenir sans y penser, y penser sans connoître sa pensée, connoître enfin sa pensée sans la *nommer*, il s'ensuit rigoureusement que la pa-

role lui a été nécessaire pour inventer la parole. Je sais que l'homme étant passif quand il entend la parole, actif quand il y joint la pensée, le même homme n'a pu recevoir la parole de lui-même et y joindre en même temps la pensée, et être tout seul et sur le même objet actif et passif à la fois. La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder et lui donner l'existence : génération des esprits toute semblable à celle des corps, qui fait dépendre l'existence des uns et des autres du concours simultané de deux agens, dont l'un donne, l'autre reçoit; l'un engendre, l'autre produit : tant est vaste dans son unité le plan de l'auteur de toute existence! tant sont féconds et simples les moyens par lesquels il perpétue et conserve son ouvrage!

Warburthon, dont cette digression nous a éloignés, après des doutes peu philosophiques sur la véritable origine du langage, conclut des expressions des livres saints que le langage a été primitivement donné à l'homme. La raison toute seule auroit pu le conduire à cette conclusion, et même elle l'y conduit en finissant, puisqu'il avoue que la connoissance des choses morales « suppose beaucoup d'idées et un grand

» exercice des opérations de l'ame; *ce qui,* » dit-il, *ne peut avoir lieu* que par le *secours* » *des signes,* » principe fondamental de la science des idées et du langage, avoué par J.-J. Rousseau, et presque dans les mêmes termes : « Quand l'imagination s'arrête, » c'est-à-dire, quand les objets auxquels nous pensons ne peuvent pas être présens à l'imagination par des figures ou des images, « *l'esprit ne* » *marche qu'à l'aide du discours.* »

Condillac s'est emparé des doutes de Warburthon; il les cite avec complaisance, et ajoute: « Tout cela me paroît fort exact, et si j'ai sup- » posé deux enfans dans la nécessité d'imagi- » ner *jusqu'aux premiers signes du langage,* » c'est que j'ai cru qu'il ne suffisoit pas, pour » un philosophe, de dire qu'une chose a été » faite par des voies extraordinaires, mais qu'il » étoit de son devoir d'expliquer comment elle » auroit pu être faite par des moyens naturels. »

Je releverai, avant d'aller plus loin, une expression de ce passage que j'ai souligné, et qui, pour être à la mode dans les écrits des idéologues, n'est pas pour cela plus exacte. On dit bien le *langage des signes,* pour exprimer les gestes, les emblêmes, les sons, et généralement

toutes les choses ou marques extérieures qui servent à indiquer, à *signifier* quelque chose, et qui en sont les signes; mais les *signes du langage*, pour dire les mots, sont une expression fausse; car les mots ne sont pas les *signes du langage*, mais le langage lui-même. Je fais, sans parler, *signe* que je vois ou que j'entends; *je parle par signes*, mais *je ne parle pas des signes.*

Il y a dans le reste de ce passage autant d'erreurs et de sophismes que de mots. On a montré que deux enfans, dans l'état et les circonstances où on les suppose, n'auroient jamais été dans la nécessité d'imaginer le langage, puisqu'il ne pouvoit y avoir, pour des êtres ainsi placés, d'autre nécessité que celle d'être, et qu'on peut être sans parler; et c'est ce qui a fait donner aux premiers besoins, au nombre desquels le langage n'est pas compris, le nom de *nécessités* corporelles. Condillac reconnoît du moins qu'on n'a pas inventé le langage sans *nécessité*, et j'en conclus que le langage n'a pas du tout été inventé. Le langage, je le répète, n'est *nécessaire* que pour la société, et la société n'a pu exister avant le langage.

« J'ai cru, continue Condillac, qu'il ne suffi-

» soit pas, pour un philosophe, de dire qu'une » chose avoit été faite par des voies extraordi- » naires, mais qu'il étoit de son devoir d'ex- » pliquer comment elle auroit pu être faite par » des moyens naturels. » Un philosophe ne doit rien dire qu'il ne le pense et ne le prouve, et s'il dit qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, cela doit suffire; et il ne peut, sans compromettre son jugement, chercher à expliquer comment elle auroit pu être faite par des moyens naturels, à moins de supposer qu'une même chose, dans les mêmes circonstances, peut avoir été faite de deux manières, par des voies extraordinaires et par des moyens naturels, ce qui n'est pas du tout philosophique. Il faut, au contraire, que le philosophe commence par rejeter les voies extraordinaires, s'il peut expliquer le fait par des moyens naturels, ou les moyens naturels, s'il ne peut l'expliquer que par des voies extraordinaires. Mais le sophisme ou l'équivoque sont ici dans les mots *naturels* et *extraordinaires* qu'on prend pour *opposés* entre eux, et qui ne sont que différens l'un de l'autre. A parler exactement, il n'y a d'extraordinaire que ce qui est hors de l'ordre, suivant la force même de l'expression,

*extra ordinem*, quelque commun qu'il puisse être; il n'y a de naturel, quelque rare qu'il soit, que ce qui est conforme à l'ordre : *Non in depravatis, sed in his quæ benè secundùm naturam se habent, considerandum est quid sit naturale;* c'est dans ce qui est bon et conforme à la nature, et non dans ce qui s'en écarte, qu'il faut chercher le naturel, a dit Aristote, qui n'a pas toujours été fidèle à cette maxime. Mais il y a des ordres différens, jamais opposés, et des natures différentes. Rendre d'un seul mot la vue à un aveugle est pour l'homme une voie extraordinaire, ou hors de l'ordre particulier dans lequel il est placé; la lui rendre par les traitemens de l'art est un moyen qu'il regarde avec raison comme naturel, puisqu'il est pris dans sa propre nature. Mais si, pour quelque raison tirée de *l'ordre général* de la société, Dieu vouloit montrer sa puissance dans la dispensation de ses bienfaits, ce seroit pour lui une voie fort extraordinaire que d'employer les opérations et les remèdes pour rendre la vue à un aveugle, quoiqu'il soit l'auteur des propriétés salutaires des corps, et un moyen, au contraire, fort naturel au maître de la nature, que de le guérir d'une seule pa-

role; et à moins de supposer que Dieu est un être extraordinaire, et que l'homme seul est naturel, on ne peut pas nier cette vérité. Encore un exemple pris dans les choses qui sont à notre portée, et plus près de nos habitudes et de nos connoissances. Le pouvoir d'un État a besoin du service de quelques hommes; il commande et il est obéi. Un particulier a besoin de son voisin; il prie ou paie, et il est servi; et quoiqu'il n'y ait rien en soi de plus extraordinaire, d'homme à homme, que le commandement et l'obéissance, et même de moins naturel suivant une certaine nature, il est vrai cependant que la manière qu'emploie le souverain n'est pas plus extraordinaire que celle qu'emploie le particulier, et qu'elle est tout aussi naturelle; mais l'une appartient à l'ordre général du public, l'autre à l'ordre particulier ou privé; l'une est dans la nature de la société, l'autre dans celle de l'individu. L'imagination et les arts, qui ne connoissent qu'une nature visible, palpable, particulière, trouvent extraordinaire et peu naturel tout ce qu'ils ne peuvent y faire entrer; mais pour la raison et la philosophie, la cause première et générale de tout n'est pas plus extraordinaire que les causes

secondes de quelques effets, et la cause de l'universalité des effets ou de l'univers est aussi naturelle que les causes particulières.

Mais ce qui est extraordinaire et hors de toute nature, c'est la matière éternelle qui s'est faite et arrangée elle-même; c'est de l'ordre sans ordonnateur, du mouvement sans premier moteur, des lois primitives sans premier législateur, en un mot des effets sans cause; c'est l'homme qui reçoit aujourd'hui la vie et la parole d'un être semblable à lui, vivant et parlant comme lui, venu primitivement d'un œuf pondu par la terre, et éclos à la chaleur du soleil, créant lui-même son propre esprit, en inventant la parole qui lui fait connoître ses pensées; c'est enfin la société entre des êtres sans parole, sans pensée, sans lien par conséquent, et qui, sans s'entendre, conviennent de se réunir, et, sans parler, conviennent d'un langage commun; et il est étrange assurément que les mêmes philosophes, qui trouvent extraordinaire ce qui est tout-à-fait naturel, trouvent naturel ce qui est si extraordinaire.

En un mot, et pour parler avec toute la précision philosophique, le merveilleux ou surhumain est ce qui surpasse les forces et l'indus-

trie de l'homme. Or, tout est merveilleux et surhumain dans le monde, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope, depuis l'éléphant jusqu'au ciron, depuis le soleil jusqu'à un atome. Mais il n'y a rien de plus merveilleux, et, si l'on peut le dire, de plus surhumain que l'homme, et par conséquent il n'y a rien de plus commun ou de plus ordinaire que le merveilleux. L'extraordinaire, à parler exactement, est le désordre, le mal, ce qui est contre l'ordre de la nature des êtres, puisqu'il en est la destruction. C'est l'homme qui le fait; mais le naturel est le bon, le bien, l'ordre : c'est Dieu qui en est l'auteur, et le bon ne cesse pas d'être naturel, même quand il est merveilleux, et qu'il surpasse nos forces et notre intelligence.

Ainsi, lorsque Condillac dit « qu'il ne suffit » pas, pour un philosophe, d'avancer qu'une » chose a été faite par des voies extraordinaires, » mais qu'il est de son devoir d'expliquer com- » ment elle auroit pu être faite par des moyens » naturels, » il pourroit appliquer cette maxime au vulgaire qui voit du merveilleux là où il n'y en a pas. Mais lorsqu'il en fait pour le philosophe un principe de raisonnement, c'est à peu près comme s'il disoit « qu'il ne suffit

» pas à un philosophe de dire qu'une chose a » été faite par des voies qui sont dans la nature » et appartiennent à l'ordre dont elle fait par- » tie, mais qu'il est de son devoir d'expliquer » comment elle auroit pu être faite par des » moyens pris dans une nature différente, et » qui sont dans un ordre de choses hors du- » quel elle est placée; » ce qui renferme une absurdité dans la pensée et une contradiction dans les termes.

Voyons toutefois quels sont les moyens *naturels* et *ordinaires* par lesquels le philosophe imagine que le langage a été inventé, et n'oublions pas de remarquer que ces moyens naturels et ordinaires commencent d'une manière aussi extraordinaire que peu naturelle, par le prodige de deux enfans échappés, au berceau, de la catastrophe qui a englouti le genre humain, et égarés dans les déserts; de deux êtres qui sont par conséquent dans un état contraire à leur nature, et qui vivent malgré la nature; et Condillac l'a si bien senti, qu'en hasardant cette hypothèse, il en demande pardon au lecteur, il le prie instamment de la lui permettre, et semble lui dire : « Passez-moi de grâce un » principe absurde, et j'en tirerai des consé-

» quences raisonnables. » Heureux temps, sinon pour la philosophie, au moins pour les philosophes, où ils pouvoient compter sur de pareilles complaisances! « Tant que les enfans, » dont je viens de parler, ont vécu séparé- » ment, l'exercice des opérations de leur ame » a été borné à celui de la perception et de la » conscience, qui ne cesse pas quand on est » éveillé; à celui de l'attention, qui avoit lieu » toutes les fois que quelque perception les af- » fectoit d'une manière particulière; à celui de » la réminiscence, quand des circonstances » qui les avoient frappés se représentoient à » eux, et à un exercice fort peu étendu de » leur imagination, etc. » C'est-à-dire que ces enfans recevoient, comme les animaux, les images des objets; qu'ils avoient, comme les animaux, la vue intérieure ou la perception de ces images qui ne seroient rien, qui ne seroient pas, si l'homme ou la brute ne les apercevoient pas et n'en avoient aucune connoissance; connoissance qui ne cesse pas *quand on est éveillé*, qui ne cesse pas même toujours quand on dort. Comme la brute, ils étoient attentifs à ces images; car, sans cette attention, ces images ne pourroient servir à l'usage auquel la nature les

a destinées pour la conservation des êtres animés; comme la brute, et pour les mêmes motifs, ils avoient la réminiscence de ces images et des objets qui les produisoient, et ils *faisoient un exercice de leur imagination* ni plus ni moins étendu que la sphère des objets qu'ils avoient sous les yeux; car on imagine tout ce qu'on voit, comme il est vrai de dire, dans un autre sens, qu'on voit tout ce qu'on imagine. Encore avons-nous comparé l'homme à la brute, et cette comparaison manque par la base; car la brute est dans l'état naturel à son espèce, au lieu que l'homme, sans le langage, est dans un état contraire à sa nature, et où, loin d'avoir des images, des perceptions, une conscience, des réminiscences, etc., il ne peut pas même exister. Qu'on n'oppose pas l'exemple des sourds-muets au milieu d'hommes entendant-parlant, entendant la raison des autres, quoiqu'ils ne puissent ouïr leur idiome, et sont comme des aveugles au milieu de voyans. Les sourds-muets sont éclairés par l'intelligence de ceux qui parlent et pensent par conséquent, comme les aveugles sont guidés et préservés de danger par les yeux de ceux qui y voient, et nous supposons ici l'espèce hu-

maine toute entière sans parole et sans langage.

« Quand ils vécurent ensemble, continue le » philosophe.... » Ici Condillac fait faire à ses lecteurs un pas de géant, et franchit d'un saut l'intervalle immense qui sépare l'homme brut de l'homme social, ou plutôt le néant de l'être; et il glisse rapidement sur ce passage, de peur d'y être arrêté. Mais en accordant que ces deux enfans fussent de petits animaux, peut-on dire qu'il vécussent ensemble, même lorsqu'ils eussent été rapprochés l'un de l'autre? Les animaux, qui vivent les uns près des autres par un effet de leur instinct et de leurs besoins, ne vivent pas ensemble, et cette expression suppose la communication des pensées par l'échange de paroles. « Il n'est pas bon que l'homme soit » seul, » a dit l'éternelle vérité; mais elle l'a dit de l'homme social et civilisé, de l'homme dans cet état où le même langage met en commun leurs pensées, leurs affections, leurs besoins, leur industrie. Mais pour l'enfant qui jusque-là avoit vécu seul dans les déserts, et encore à l'âge où il auroit le plus besoin de secours et d'assistance, un compagnon aussi brut que lui diminuoit bien plus ses moyens de subsistance qu'il ne pouvoit les accroître; et si

deux êtres à figure humaine, placés dans des circonstances semblables, venoient à se rencontrer, s'ils étoient même capables de se reconnoître, leur premier mouvement seroit de se fuir plutôt que de se chercher. Un fait récent nous fournit un exemple de la sociabilité de deux êtres placés à peu près dans les mêmes circonstances, et nous apprend comment ils *vivoient* ensemble. Des deux filles trouvées dans les bois de Sogny, en Picardie, dont Racine le fils, dans ses Mémoires, raconte l'histoire, l'une avoit tué l'autre pour je ne sais quel objet qu'elles avoient trouvé, et dont elles s'étoient disputé la possession. Deux êtres, réduits aux premières et aux plus simples nécessités de la vie, n'ont pas besoin l'un de l'autre pour les satisfaire. Eh! non assurément, ils ne vivroient pas ensemble, ces deux êtres qui ne connoîtroient pas le lien de la vie sociale; ils ne vivroient pas même l'un près de l'autre, ces êtres indépendans l'un de l'autre et inutiles l'un à l'autre; ces êtres hors de toute nature vivante, puisqu'ils n'avoient ni la raison qui réunit les hommes, ni l'instinct qui rapproche les brutes.

« Quand donc ils vécurent ensemble, ils eu-
» rent occasion de donner plus d'exercice à ces

» premières opérations, parce que leur *com-*
» *merce réciproque* leur fit *attacher* aux cris
» de chaque passion les perceptions dont ils
» étoient les signes naturels. Ils les accompa-
» gnoient ordinairement de quelque mouve-
» ment, de quelque geste, de quelque action
» dont l'expression étoit encore plus sensible.
» Par exemple, celui qui souffroit, parce qu'il
» étoit privé d'un objet que ses besoins lui ren-
» doient nécessaire, ne s'en tenoit pas à pous-
» ser des cris : il faisoit des efforts pour l'ob-
» tenir; il agitoit sa tête, ses bras, et toutes
» les parties de son corps. L'autre, ému à ce
» spectacle, fixoit les yeux sur le même objet,
» et, *sentant passer dans son ame les senti-*
» *mens* dont il n'étoit pas encore capable de
» se rendre raison, il souffroit de voir souffrir
» ce misérable. Dès ce moment, il se sent in-
» téressé à le soulager, et il obéit à cette im-
» pression autant qu'il étoit en son pouvoir.
» Ainsi, par le seul instinct, les hommes se de-
» mandoient et se prêtoient du secours; je dis
» par le seul instinct, car la réflexion n'y pou-
» voit avoir part. » L'un ne disoit pas : « Il
» faut m'agiter de cette manière pour lui faire
» connoître ce qui m'est nécessaire, et l'enga-

» ger à me secourir; » ni l'autre : « Je vois à » ses mouvemens qu'il veut telle chose, et je » vais lui en donner la jouissance; mais tous » les deux agissoient en conséquence du be- » soin qui les pressoit davantage. »

« Ce langage étoit peu perfectionné, et ne » consistoit vraisemblablement qu'en contor- » sions et en agitations violentes. Cependant, » les hommes ayant acquis l'habitude de lier » quelques idées à des signes arbitraires, les » cris naturels leur servirent de modèle pour » se faire un nouveau langage; et ils articulè- » rent de nouveaux sons en les accompagnant » de quelques gestes qui leur indiquoient les » objets qu'ils vouloient faire remarquer, ils » s'accoutumèrent à donner des noms aux cho- » ses. Ces premiers progrès du langage furent » nécessairement très-lents. *Leur enfant*, pressé » par les besoins qu'il ne pouvoit faire connoî- » tre que difficilement, agita toutes les parties » de son corps. Sa langue, fort flexible, se re- » plia d'une manière extraordinaire, et pro- » nonça un mot tout nouveau. Le besoin con- » tinuant donna lieu aux mêmes effets. Cet » enfant replia sa langue comme la première » fois, et articula encore le même son....

» Il est vrai que, pour augmenter le nombre » des mots d'une manière considérable, il fallut » sans doute plusieurs générations, etc. »

L'erreur de Condillac, et de bien d'autres écrivains de la même époque, est d'avoir commencé par supposer, contre toute raison et toute autorité, l'homme dans un état primitif brut et insocial, et dans un tel degré de barbarie, qu'il étoit même privé de la faculté de connoître et de communiquer ses pensées, pour lui attribuer, dans ce même état, les pensées, les sentimens, les affections, les intentions, les besoins, l'esprit d'invention et d'industrie de l'homme social et civilisé; c'est d'avoir regardé comme natives et appartenant à sa nature physique et individuelle, des qualités qui appartiennent uniquement à sa nature morale et sociale, ce qui ne se développe que dans la société, par la société et pour la société; c'est, comme nous l'avons déjà dit, d'avoir cru que l'homme auroit l'instinct de la brute, s'il n'avoit pas la raison et l'intelligence propres à son espèce; et de peur qu'on ne s'y trompe, Condillac a soin d'avertir que tout ce que faisoient ces enfans, ils *le faisoient par instinct, que la raison et la réflexion n'y avoient aucune part*, etc. Il n'a pas vu que l'habitude

de la raison et de la réflexion, soit de nos propres réflexions, soit de celles des hommes près de qui nous vivons, c'est-à-dire, leurs leçons, leurs exemples, leurs actions, qui, même à leur insu, sont des leçons et des exemples, nous inspirent au besoin, et pour notre conservation, des résolutions qui ont la rapidité de l'instinct, mais qui n'en ont pas l'aveugle et irrésistible nécessité, puisque, si nous ne pouvons, par exemple, nous empêcher de faire certains mouvemens d'habitude pour échapper à un danger qui menace notre vie, nous pouvons braver volontairement ce même danger, et même faire de notre plein gré le sacrifice de notre vie.

« Leur commerce réciproque leur fit attacher » aux cris de chaque passion les perceptions » dont ils étoient les signes naturels. » Mais quel pouvoit être le commerce réciproque de deux enfans sans parole, sans intelligence, et très-certainement indépendans l'un de l'autre pour leurs premiers besoins, les seuls qu'ils pussent éprouver? Quel pouvoit être le lien et l'objet de ce commerce? Ce lien, selon Condillac, étoit la bonté native de l'homme, la compassion naturelle, la *sensibilité* en un mot, qui joue un rôle dans le roman comme dans tous les autres.

C'est que l'un crioit de douleur et de faim, et *agitoit sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps;* l'autre, *ému à ce spectacle, sentoit passer dans son ame* les mêmes douleurs et les mêmes désirs; *il souffroit,* en un mot, *de voir souffrir ce misérable, il se sentoit intéressé à le soulager;* et dans cette vie, toute de besoins et de privations, la compassion étoit le besoin *qui le pressoit davantage*. En vérité, c'est un peu trop se jouer de la crédulité de ses lecteurs. Est-ce là l'homme brut ou l'homme social et civilisé? La sensibilité aux maux d'autrui n'est pas une qualité native de l'homme, un besoin comme celui de digérer ou de dormir; on n'est pas sensible parce qu'on a les organes, la figure et la constitution physique de l'homme, mais parce qu'on est être raisonnable et moral, et qu'on a fait de bonne heure usage de sa raison. Si la sensibilité étoit en nous une qualité *native,* il seroit aussi impossible à l'homme d'être cruel et impitoyable que de vivre sans manger et sans dormir. Il y a bien une sensibilité qui dépend de la foiblesse des organes, qui souffre de voir souffrir même un chat ou un oiseau, d'entendre crier même une porte qui tourne difficilement sur ses gonds; celle-là

est moins une qualité ou une vertu qu'une maladie, et elle soulage les autres par égoïsme, autant ou plus que par humanité. Mais cette sensibilité n'étoit pas plus que l'autre à l'usage d'hommes endurcis contre toutes les impressions extérieures, et dont la vie étoit continuellement exercée par les besoins et les privations : elle n'est pas même nécessaire à la bienfaisance, et les hommes le plus accoutumés à servir l'humanité souffrante sont en général ceux qui souffrent le moins des douleurs d'autrui, et n'en sont que plus propres à les soulager. La compassion, comme toutes les vertus, a besoin d'éducation; elle nous est apprise aussi, et les enfans sont, en général, peu compatissans. Mais, au temps de Condillac, on croyoit, sur la foi du philosophe de Genève, « que l'homme est né » bon, et que la société le déprave. » On arrangeoit sur cette base le plan de la société, la conduite de l'administration, l'éducation même de l'homme, et on méditoit le bouleversement de la société pour la rendre aussi bonne que l'homme. Cependant les anciens, qui auroient dû avoir sur l'état primitif de l'homme des traditions plus récentes, ne croyoient pas du tout à la bonté native de l'espèce humaine. Ils nous

représentent les premiers humains continuellement en guerre les uns contre les autres, ne pouvant rien acquérir que par la violence, rien conserver que les armes à la main; *tantumque haberent*, dit Cicéron, *quantum manu et viribus per cœdem ac vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent;* et cet âge de la société, ils l'appellent, pour cette raison, l'âge de fer. Comment avons-nous pu, nous témoins ou complices de tous les désordres que l'intérêt personnel, et ces rivalités furieuses d'ambition ou de cupidité produisent dans la société, malgré les secours qu'elle offre à nos vertus, ou les peines qu'elle oppose à nos penchans; comment avons-nous pu croire à la bonté native, au désintéressement, à la modération, à l'humanité, enfin, de l'homme sans lumière, sans instruction et sans discipline, pour qui une proie à atteindre ou un antre à disputer étoient ce que sont pour nous des honneurs à obtenir ou de l'argent à gagner? Les passions sont les mêmes chez tous les hommes; les objets seuls diffèrent selon les temps et les circonstances de la vie et de la société. Nous ne sommes pas bons *nativement*, mais nous pouvons naturellement le devenir dans la société, et par les moyens dont elle dispose;

et si après des récits de voyageurs, mis à la place de romans de philosophes, nous ne croyons plus à la bonté native des sauvages; si, après des évènemens trop récens, nous ne croyons plus même à la bonté native de l'homme civilisé, gardons-nous de calomnier l'état social, et de méconnoître les bienfaits de la civilisation, qui enseigne toutes les vertus, qui proscrit tous les vices. Efforçons-nous seulement de l'affermir sur de bonnes et fortes institutions, qui, pour l'intérêt de la société, dévouent quelques hommes à ces grands exemples de vertus publiques, qui inspirent à tous les autres les vertus privées.

Condillac rapporte aux *cris naturels*, *signes naturels* de nos affections, l'origine du langage, toujours dans cette hypothèse que l'homme a les propriétés de la brute tant qu'il n'a pas celles de l'homme. « Leur commerce réciproque leur » fit, dit-il, attacher aux cris de chaque passion » les perceptions dont ils étoient les signes na- » turels. » Warburthon dit à peu près le contraire : « Les hommes n'articuloient que des » sons confus et inarticulés, jusqu'à ce que s'é- » tant associés pour se secourir mutuellement, » ils arrivèrent à en former de distincts par le » moyen de signes arbitraires convenus entre

» eux. » Condillac, comme nous l'avons vu, *trouve sur tout cela Warburthon fort exact*, même sur l'*articulation* des sons *inarticulés*, et sur les conventions qui précèdent la parole; en sorte qu'il rapporte à la fois l'origine du langage à des sons ou cris qui commencent par des signes *naturels*, et se changent plus tard en signes *arbitraires*. Mais est-il vrai que l'homme ait, comme la brute, des cris naturels, signes naturels de ses affections? Les animaux, ceux du moins dont nous connoissons le mieux les habitudes, et dont nous entendons le langage, ont des cris distincts et différens pour chaque besoin ou chaque affection. Le cheval, par exemple, hennit différemment dans la faim, la colère, l'impatience, le désir, même l'affection; le chat, quand il appelle ses petits, miaule autrement que lorsqu'il demande à manger. Mais a-t-on jamais distingué, dans l'homme même sauvage, le cri de la faim ou de l'amour du cri de la bienveillance ou du plaisir? Il semble même que les cris humains, ou plutôt les exclamations qui ont toujours quelque chose d'articulé, ne sont pas les mêmes chez les divers peuples dans les mêmes circonstances, et participent de la diversité de leurs idiomes. L'homme crie, parce qu'il

sait ou qu'il croit qu'il sera entendu. Il ne crieroit pas, je crois, s'il se croyoit absolument seul. L'homme ferme ne crie pas dans les douleurs; la colère est souvent muette, et le plaisir chante plutôt qu'il ne crie. L'homme trouvé, au milieu de l'autre siècle, dans les forêts de la Lithuanie, faisoit entendre le grognement des ours, parmi lesquels il avoit vécu depuis sa naissance; ce qui prouveroit à la fois que l'homme n'a point de cris naturels propres à son espèce, et que le cri est chez lui, comme la parole, une imitation. On dit même que l'enfant né sourd-muet ne crie plus, passé les premiers jours, ou le cri est purement machinal, et n'est peut-être qu'un effort de la nature pour développer les organes de la respiration et de la voix. La surprise et l'effroi arrachent toujours à l'homme un cri involontaire; mais ce cri n'est pas, comme celui des animaux, un langage: c'est un accident, un premier mouvement, parce que la surprise et l'effroi qui le font naître ne sont pas proprement des affections, et ne peuvent pas devenir des habitudes. « Mais enfin, dit Condillac, des cris naturels servirent aux premiers humains de modèles pour se faire un nouveau langage... Des » sons confus et inarticulés, dit Warburthon, de-

» vinrent distincts au moyen de signes arbitrai-
» res convenus entre eux... Ils articulèrent de
» nouveaux sons, continue Condillac, les accom-
» pagnèrent de quelque geste..... Les premiers
» progrès du langage furent nécessairement très-
» lents : leur enfant, pressé par les besoins qu'il ne
» pouvoit faire connoître, agita toutes les parties
» de son corps, sa langue se replia d'une ma-
» nière extraordinaire et prononça un mot tout
» nouveau, etc., etc..... » Des cris naturels que l'homme n'a pas (car des exclamations involontaires dans quelques occasions rares ne sont pas des cris naturels), devenus des signes arbitraires, convenus avant que l'on pût s'entendre, produits par le hasard d'un mouvement extraordinaire de la langue d'un enfant, expliqués par des contorsions de toutes les parties de son corps.... *et c'est ce qui fait que nous ne sommes pas muets*, est-on tenté de dire, en retournant le mot si connu de Molière! Mais si les cris étoient des signes naturels, qu'avoient besoin les hommes, pour se faire entendre, de convenir entre eux de signes arbitraires? Les cris naturels, donnés par la nature pour être les signes naturels de ses besoins, devoient suffire aux hommes, comme ils suffisent aux animaux; et comme certaine-

ment, dans cet état tout naturel, ils n'avoient à s'occuper que de leurs besoins naturels, aucun autre langage ne leur étoit nécessaire; tout autre langage eût été bien moins expressif que ce langage naturel, et l'homme étoit bien plutôt et beaucoup mieux averti des besoins naturels de son semblable par le cri naturel de la faim, les contorsions de la colère, ou le roucoulement de l'amour, que par les signes arbitraires, *faim*, *colère*, *amour*, ou leurs équivalens dans la première langue. Et puis, comment ce mot, produit par le hasard d'un *pli* extraordinaire de la langue, eût-il été retrouvé une seconde fois dans le nombre infini de mouvemens extraordinaires qu'un enfant, sans intention, sans réflexion et sans intelligence, peut faire prendre à sa langue? Mais les animaux qui articulent quelques mots de notre langue, le font sans effort, sans contorsion, sans agitation violente de toutes les parties de leur corps. Nous ne nous apercevons pas qu'ils replient leur langue d'une manière extraordinaire : ils entendent et ils répètent. Quoi donc? est-ce que l'articulation de la parole humaine seroit plus naturelle à la brute qu'à l'homme lui-même? Les brutes ont l'instinct, et Condillac a soin de nous dire que les enfans

n'avoient pas davantage, et que tout ce qu'ils faisoient, ils le faisoient par instinct, sans que la raison et la réflexion y eussent part. En vérité, on a quelque peine à concevoir pourquoi les animaux, qui vivent près de nous, et pour ainsi dire avec nous, ne parlent pas notre parole, puisqu'ils ont pour l'apprendre autant de facilité ou même plus que nous n'en avons eu pour l'inventer.

« Il est vrai, continue Condillac, que ce » langage étoit *peu perfectionné*, et ne consis» toit vraisemblablement qu'en contorsions et » en agitations violentes..... Les progrès de ce » langage furent nécessairement très-lents... et » pour augmenter le nombre des mots d'une » manière considérable, il fallut sans doute plu» sieurs générations, etc. »

Il n'auroit plus manqué que de calculer combien de temps il a fallu pour qu'un cri ou une *contorsion* soit devenu un verbe complet avec tous ses modes de temps, d'actions et de personnes, quoique vraisemblablement les *contorsions* n'ont pu produire que les verbes *irréguliers*. Mais l'homme n'a parlé d'abord que pour demander ses besoins naturels, et les besoins naturels sont tous à la fois nécessaires

pour tous les hommes et dans toutes les générations; l'existence des hommes aura donc été long-temps bien déplorable, et leurs relations étrangement difficiles et bornées, si, après avoir inventé, par exemple, à la première génération l'expression du besoin de manger et de boire, il a fallu attendre à la seconde ou à la troisième pour avoir l'expression des autres besoins; et comme tous les hommes, faute de temps, d'intelligence ou d'attention, n'ont pu convenir à la fois des mêmes signes, ou en retenir la signification, il s'ensuit qu'inégalement avancés dans cet art de nouvelle invention, les uns ont dû retenir leur ancien langage, tandis que les autres employoient le nouveau. Ainsi les uns crioient, les autres parloient; ceux-ci faisoient des contorsions, ceux-là des signes; les plus exercés *replioient leur langue d'une manière extraordinaire*, les moins habiles la replioient d'une manière plus extraordinaire encore; ce qui présente la pauvre espèce humaine à son premier âge sous un aspect très-philosophique sans doute, mais bien étrange et bien ridicule.

« Leurs enfans, dit Condillac, répétèrent les » mêmes sons, etc. » On voit que ce roman

finit, comme tous les autres, par un mariage; mais Condillac passe légèrement sur cette circonstance importante de la vie de ces deux enfans; et ici, sans doute, il ne manque pas de supposer le système naturel, les besoins naturels, etc., qui portent un sexe vers l'autre. Pour moi, je crois que même l'union des sexes, dans l'espèce humaine, est un effet de la société, comme elle en est l'origine et le fondement. On sait combien l'imagination et le genre de vie ont d'influence sur cette passion; et ce n'est pas assurément dans l'état où Condillac a placé ses deux enfans, égarés dans les déserts, et obligés d'arracher à la terre quelques fruits sauvages pour s'en nourrir, qu'on peut leur supposer l'imagination et les sens fort éveillés sur le sentiment de l'amour. Ce qui établit, même sur ce point, entre l'homme et la brute, une différence totale dans les causes, malgré la similitude des moyens et des effets, c'est que la brute est nécessitée par l'impulsion irrésistible de son instinct à s'unir à son semblable seulement dans une saison déterminée, au lieu que l'homme est indépendant et libre dans ses affections et dans leurs effets, et libre même de s'abstenir. Plus est sauvage l'état dans lequel vivent les

hommes, moins ils éprouvent les effets de cette passion si impérieuse, si exaltée, si active chez les hommes qui connoissent des lois et des arts, c'est-à-dire, la défense et l'aiguillon des passions; et rien ne le prouve mieux que la nudité des deux sexes, qui est une des habitudes de la vie sauvage, et même un de ses caractères. Et cependant on peut établir quelque comparaison entre l'état sauvage, tel que nous le connoissons, et l'état civilisé. Ils se rapprochent l'un de l'autre par quelques idées morales, par quelques habitudes individuelles, et surtout par un langage articulé, qui est au fond le même chez tous les peuples et dans toutes les langues. En un mot, si les sauvages sont dans un état dégénéré de société, ils vivent cependant dans quelque état de société; mais de cet état à l'état prétendu primitif et naturel, où l'homme n'étoit rien et n'avoit rien, pas même la faculté de connoître et d'exprimer ses propres pensées, la distance est infinie, et toute comparaison impossible. Il n'y a pas d'autre rapprochement à faire entre eux que celui qui peut exister entre un homme et un automate, à qui l'artiste donne la figure humaine et même le mouvement. Comme ces hommes, ainsi supposés, eussent été hors de

toute nature, on est fondé à les croire hors de toute société, et étrangers à tous les sentimens qui entretiennent la société, parce que la société est la vraie et même la seule nature de l'homme, qu'il n'est rien, qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être hors de la société.

Opposons à cette opinion celle de J.-J. Rousseau. C'est même à Condillac qu'il répond, et son sentiment a d'autant plus de poids dans cette matière, qu'il croit aussi à l'état primitif et insocial de l'homme, et qu'il regarde la société comme la source de tous nos maux, et la plus funeste de nos inventions. Rien, ce semble, n'étoit plus conséquent à cette opinion que celle de l'invention du langage, et il ne s'en est sauvé que par la rectitude naturelle de son esprit, toutes les fois qu'il n'est pas faussé par la bizarrerie de son humeur, l'orgueil de son caractère, ou ses préjugés de naissance et de pays. Il est vrai qu'il ne présente son opinion sur l'origine *surhumaine* du langage que sous les formes d'un doute : mais on sait assez qu'on ne peut en demander davantage à cet écrivain, quand il lui arrive de rencontrer la vérité; et c'est pour avoir toujours douté de la vérité, qu'il a mérité de ne faire autorité que par ses erreurs.

« Qu'il me soit permis, dit-il dans son dis-» cours sur l'*Origine et les fondemens de l'in-» égalité parmi les hommes*, de considérer un » instant les embarras de l'origine des langues. » Je pourrois me contenter de citer ou de ré-» péter ici les recherches que M. l'abbé de Con-» dillac a faites sur cette matière; mais la ma-» nière dont ce philosophe résout les difficultés » qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes » institués, montre qu'il a supposé ce que je » mets en question, savoir : *une sorte de société* » *déjà établie entre les inventeurs du langage*. » Je crois, en renvoyant à ses réflexions, de-» voir y joindre les miennes, pour exposer les » mêmes difficultés dans le jour qui convient » à mon sujet. La première qui se présente est » d'imaginer *comment ces langues purent de-» venir nécessaires*; car les hommes n'ayant » nulle correspondance entre eux, ni *aucun* » *besoin* d'en avoir, on ne conçoit ni la *néces-» sité de cette invention, ni sa possibilité*, si » elle fût devenue indispensable. Je dirois bien, » *comme beaucoup d'autres*, que les langues » sont nées dans le commerce domestique des » pères, des mères et des enfans; mais, outre » que cela *ne résoudroit point les objections*, ce

» seroit commettre la faute de ceux qui, raison-
» nant sur l'*état de nature, y transportent les*
» *idées prises de la société*, voyant toujours
» la famille assemblée dans une même habita-
» tion, et ses membres gardant entre eux une
» union aussi intime et aussi permanente que
» parmi nous, où tant d'intérêts communs les
» réunissent; au lieu que dans cet *état primitif*,
» n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriétés
» d'aucune espèce, chacun se logeoit au hasard
» et souvent pour une seule nuit; les mâles et
» les femelles s'unissoient fortuitement, suivant
« la rencontre, l'occasion et le désir, sans que la
» parole fût un interprète fort nécessaire des
» choses qu'ils avoient à se dire. Ils se quittoient
» avec la même facilité. La mère allaitoit d'a-
» bord les enfans pour son propre besoin; puis
» l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les
» nourrissoit ensuite pour le leur. Sitôt qu'ils
» avoient la force de chercher leur pâture, ils
» ne tardoient pas à quitter la mère elle-même;
» et comme il n'y avoit presque point d'autre
» moyen de se retrouver que de ne pas se per-
» dre de vue, ils en étoient bientôt au point de
» ne pas même se reconnoître les uns les autres.
» Remarquez encore que l'enfant ayant tous ses

» besoins à expliquer, et par conséquent plus
» de choses à dire à la mère que la mère à l'en-
» fant, c'est lui qui doit faire les plus grands
» frais de l'invention, et que la langue qu'il
» emploie doit être en grande partie son ou-
» vrage; ce qui multiplie autant les langues
» qu'il y a d'individus pour les parler, à quoi
» contribue encore la vie errante et vagabonde
» qui ne laisse à aucun idiome le temps de pren-
» dre de la consistance; car de dire que la mère
» dicte à l'enfant les mots dont il devra se ser-
» vir pour lui demander telle ou telle chose,
» *cela montre bien comment on enseigne des*
» *langues déjà formées; mais cela n'apprend*
» *pas comment elles se forment.* » (*Ibid.*)

» Supposons encore cette première difficulté
» vaincue. Franchissons, pour un moment, l'es-
» *pace immense qui dut se trouver entre le pur*
» *état de nature et le besoin des langues*, et
» cherchons, en les supposant nécessaires, com-
» ment elles purent commencer à s'établir. Nou-
» velle difficulté encore pire que la précédente;
» *car si les hommes ont eu besoin de la parole*
» *pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus*
» *besoin encore de savoir penser pour trouver*
» *l'art de la parole*; et quand on compren-

» droit comment les sons de la voix ont été
» pris pour les interprètes conventionnels de
» nos idées, il resteroit toujours à savoir quels
» ont pu être les interprètes même de cette
» convention, *pour les idées qui, n'ayant point*
» *un objet sensible*, ne pouvoient s'indiquer ni
» par le geste ni par la voix : de sorte qu'à peine
» *peut-on former des conjectures supportables*
» sur la naissance de cet art de communiquer
» ses pensées et d'établir un commerce entre
» les esprits. Le premier langage de l'homme,
» le langage le plus universel, le plus énergi-
» que, et le seul dont il eut besoin avant de
» persuader les hommes assemblés, est le cri de
» la nature. Comme ce cri n'étoit arraché que
» par une sorte d'instinct, dans les occasions
» pressantes, pour implorer du secours dans
» les grands dangers, ou du soulagement dans
» les maux violens, il n'étoit pas d'un grand
» usage dans le cours ordinaire de la vie, où
» règnent des sentimens plus modérés. Quand
» les idées des hommes commencèrent à s'é-
» tendre et à se multiplier, et qu'il s'établit
» entre eux une communication plus étroite,
» ils cherchèrent des signes plus nombreux et
» un langage plus étendu ; ils multiplièrent les

» inflexions de la voix, et y joignirent les gestes » qui, par leur nature, sont plus expressifs, et » dont le sens dépend moins d'une détermina» tion antérieure. Ils exprimèrent donc les ob» jets visibles et mobiles par des gestes, et ceux » qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs. Mais » comme le geste n'indique guère que les objets » présens ou faciles à décrire, et les actions » visibles; qu'il n'est pas d'un usage universel, » puisque l'obscurité ou l'interposition d'un » corps le rendent inutile, et qu'il exige l'at» tention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisa en» fin de lui substituer les articulations de la » voix, qui, sans avoir le même rapport avec » certaines idées, sont plus propres à les repré» senter toutes comme signes institués; *substi» tution qui ne peut se faire que d'un commun » consentement*, et d'une manière assez difficile » à pratiquer par des hommes dont les organes » grossiers n'avoient encore aucun exercice, et » *plus difficile encore à concevoir en elle-même*, » *puisque cet accord dut être motivé, et que la » parole paroît avoir été fort nécessaire pour » établir l'usage de la parole*.

» Mais lorsque, par des moyens *que je ne » conçois pas*, nos nouveaux grammairiens com-

» mencèrent à étendre leurs idées et à généra-
» liser leurs mots, l'ignorance des inventeurs
» dut assujettir cette méthode à des bornes fort
» étroites...... Comment, par exemple, auroient-
» ils imaginé ou entendu les mots de matière,
» d'esprit, de substance, de mode, de figure,
» de mouvement, puisque nos philosophes, qui
» s'en servent depuis si long-temps, ont bien
» de la peine à les entendre eux-mêmes; et que
» les idées qu'on attache à ces mots étant pu-
» rement métaphysiques, ils n'en trouvoient
» aucun modèle dans la nature?

» Je m'arrête à ces premiers pas, et je sup-
» plie mes juges de suspendre ici leur lecture
» pour considérer sur l'invention des substan-
» tifs physiques, c'est-à-dire, sur la partie de
» la langue la plus difficile à trouver, le chemin
» qui lui reste à faire, pour exprimer toutes
» les pensées des hommes, pour prendre une
» forme constante, pour pouvoir être parlée en
» public et influer sur la société; je les supplie
» de réfléchir à tout ce qu'il a fallu de temps
» et de connoissances pour trouver les nombres,
» les mots abstraits, les aoristes et tous les temps
» des verbes, les particules, la syntaxe, lier les
» propositions, les raisonnemens, et former toute

» la logique du discours. *Quant à moi, effrayé*
» *des difficultés qui se multiplient, et con-*
» *vaincu de l'impossibilité presque démontrée*
» *que les langues aient pu naître et s'établir*
» *par des moyens purement humains*, je laisse
» à qui *voudra l'entreprendre* la discussion de
» *ce difficile problème : Lequel a été le plus*
» *nécessaire de la société déjà liée à l'institu-*
» *tion des langues, ou des langues déjà in-*
» *ventées à l'établissement de la société?* »

Le problème est moins difficile à résoudre que ne le dit le philosophe, qui lui-même l'a résolu. Dans l'état de *pure nature*, état brut et insocial, l'institution des langues n'étoit ni nécessaire ni possible. Elle étoit indispensable pour la société, et l'homme, qui n'a pu naître ni vivre hors de la société, a toujours parlé, ou il n'auroit jamais parlé.

---

## CHAPITRE III.

### DE L'ORIGINE DE L'ÉCRITURE.

L'HOMME en naissant entouré de prodiges, et prodige lui-même, admire bien moins ce qui est merveilleux que ce qui lui paroît nouveau. Qu'un homme industrieux invente une encre indélébile ou un papier incombustible, on s'extasie sur les progrès des arts et l'industrie de l'homme, et presque personne ne réfléchit à l'art miraculeux de donner une figure, une *couleur*, un *corps* enfin à la pensée. Cet art, dont le seul énoncé présente la plus étonnante contradiction que l'esprit puisse apercevoir entre deux objets, se confond, dans nos souvenirs et nos habitudes, avec les occupations puériles de l'enfance et les pratiques les plus vulgaires de la vie, parce que nous l'avons appris dans le premier âge, et que tous les hommes, même les plus bornés, sont capables d'en acquérir la connoissance; et l'on a bien plus remarqué l'art de multiplier l'écriture par l'impression que

l'art de fixer la parole par l'écriture, et comme le dit un poète :

> De peindre la parole, et de parler aux yeux.

Cependant l'art d'écrire offre à la méditation quelque chose peut-être de plus incompréhensible encore que l'art de parler. La parole n'exprime que la pensée et se confond avec elle. L'homme ne prend point hors de lui les moyens de se faire entendre : c'est avec ses seuls organes et sans rien d'accessoire ni d'étranger, qu'il rend sensible son opération intellectuelle; et sa parole est lui-même, son expression et son image. Mais l'écriture exprime à la fois la pensée et la parole : elle les grave l'une et l'autre sur des matières insensibles; et c'est au moyen de ces interprètes muets et sourds, que l'homme rend visible et palpable (car les aveugles lisent par les doigts) ce qu'il y a en nous, et même dans l'univers, de plus invisible et de plus impalpable, la pensée; qu'il rend fixe, permanent, transportable, ce qu'il y a de plus mobile et de plus fugitif, la parole; et qu'il renouvelle en quelque sorte le prodige de la création, qui est une vaste pensée rendue visible, et comme l'écriture d'une grande parole.

Aussi le premier des philosophes comme des orateurs romains, réfléchissant à cet art merveilleux, s'écrie dans un transport d'admiration : « Il n'appartenoit pas sans doute à no- » tre nature terrestre et mortelle, celui qui, » le premier, renferma sous un petit nombre » de caractères, les combinaisons infinies de » sons articulés que peut former la voix hu- » maine ; » *ex hâcne tibi terrenâ mortalique naturâ concretus is videtur, qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit?*

Cette pensée d'un des meilleurs esprits de l'antiquité servira d'épigraphe, ou, si l'on veut, de texte à ce chapitre, dans lequel nous nous proposons d'examiner, 1° si l'homme a pu inventer l'art d'écrire ; 2° si l'art d'écrire lui étoit nécessaire ou s'il est tel qu'il ne put exister sans l'écriture ; 3° enfin ce que les philosophes ont pensé de son invention, et ce que l'histoire ou la fable ont dit de l'inventeur.

Mais, avant de pénétrer plus avant dans le mystère de l'art d'écrire, il faut remarquer la différence de l'écriture des sons, qui est la nôtre, à l'écriture hiéroglyphique, dont quelques savans ont voulu la faire dériver.

L'écriture hiéroglyphique, en usage dans les premiers temps de la société, étoit un dessin d'objets sensibles, image d'un fait matériel ou emblême d'une vérité morale. Ainsi, on représentoit une armée par un arc et un bouclier, la Divinité par un œil, un conquérant par une épée. Nous-mêmes nous écrivons en hiéroglyphes, lorsque nous représentons l'Espérance sous la figure d'une femme appuyée sur une ancre, et que nous donnons à la Justice, personnifiée sous les traits d'une vierge, un glaive et des balances. Mais ce dessin d'images est ce qu'il y a de plus éloigné de notre écriture par la décomposition des sons. Ce dessin est à l'écriture des sons précisément ce que les gestes sont à la parole, et l'on peut même dire qu'il est l'écriture des gestes, puisque le geste n'imite et ne peut imiter que des objets sensibles. « L'écriture, dit Duclos, étoit dans cet » état (il parle de celle des Egyptiens et des » Chinois), et *n'avoit aucun rapport* avec l'écri- » ture actuelle. »

En effet, j'aperçois le rapport des armes aux combattans, d'un œil toujours ouvert à la Divinité qui voit tout et qui veille sans cesse sur son ouvrage, d'une épée à l'homme qui

soumet tout à l'empire de la force, du glaive et des balances à l'éminente fonction de peser les intérêts des particuliers et de venger la société; et l'ancre, qui retient le vaisseau contre l'agitation des flots, est un emblême ingénieux et juste de l'espérance qui soutient l'homme dans les peines de la vie. Mais qu'y a-t-il dans les mots *armée, divinité, conquérant, espérance, justice,* ou dans leurs équivalens en quelque langue que ce soit, qui représente en aucune manière l'objet qu'ils expriment? « L'é-» criture, dit Duclos, cette invention *merveil-» leuse* de composer de vingt ou de trente sons » cette infinie variété de mots *qui, n'ayant » rien de semblable en eux-mêmes à ce qui se » passe dans notre esprit, et moins encore aux » objets qu'ils expriment,* ne laissent pas d'en » découvrir aux autres tout le secret. »

L'art d'imiter les objets sensibles se présente de lui-même à l'homme, parce que le modèle en est partout sous ses yeux, et qu'il a un penchant naturel à les figurer. Celui qui voit l'ombre d'un corps se projeter sur une surface plane n'a qu'à en suivre les contours pour avoir les premières notions et même les premières règles du dessin. Effectivement le dessin, dans le pre-

mier âge de l'homme et l'enfance de l'art, n'est que contours et linéamens sans ombres, et il n'est pas étonnant que le genre humain ait imaginé dans son enfance ce qui fait encore l'amusement des enfans et des sauvages.

Les premiers peuples écrivirent donc leur histoire avec des autels, des tombeaux, et des pierres qu'ils élevoient dans les déserts. Mais lorsque, plus avancés dans leurs connoissances, et agités par plus d'intérêts et d'évènemens, ils voulurent transmettre des souvenirs plus distincts et plus circonstanciés, ils furent sans doute arrêtés par l'impossibilité de copier au naturel les faits ou les emblêmes de vérités dont ils vouloient perpétuer la mémoire et conserver le tradition. Ils se contentèrent d'en dessiner les principaux traits. Ainsi, ils représentèrent toute une armée par un arc et un bouclier, instrumens nécessaires du combat, l'agriculture par un outil de labourage, les crues du Nil par une mesure de hauteur, la Divinité par un œil, symbole de prescience et de providence, etc. Ce fut un dessin par abréviation, et comme une écriture lapidaire. C'est ainsi que, même avec l'écriture des sons, les inscriptions anciennes suppriment dans les mots le

plus grand nombre des lettres, et ne les écrivent le plus souvent qu'avec la première et la dernière du mot, ou même seulement avec la lettre initiale. Les figures des hiéroglyphes, confiées à la pierre et au marbre, se conservèrent; mais les souvenirs et les connoissances se perdirent avec les institutions de l'antique Egypte, et peut-être aussi, par l'usage d'une autre écriture, ces dessins devinrent des énigmes pour le vulgaire; et comme il est naturellement porté à voir des choses mystérieuses dans tout ce qu'il ne comprend pas, qu'il savoit par tradition que les prêtres avoient été les dépositaires de ce secret, et qu'il voyoit les murs des temples chargés de caractères hiéroglyphiques, cette écriture inconnue ne fut plus pour lui qu'une écriture sacrée; ces figures bizarres lui parurent autant d'emblêmes et de caractères d'êtres surnaturels, et bientôt une superstitieuse ignorance y vit autant de divinités que d'emblêmes différens.

Mais l'art de distinguer les objets même moraux sous des emblêmes et par des attributs physiques n'a rien de commun avec l'art d'exprimer les idées par la décomposition des sons. Aussi les enfans et les sauvages qui possèdent

quelques notions grossières de dessin n'ont jamais rien imaginé qui approche de l'art d'écrire. A la Chine, quelques millions de lettrés n'ont pu, dans quelques mille ans, faire avancer d'un pas leur écriture de mots, et, comme nous, décomposer les sons; et cette découverte, que nous regardons comme simple et facile, est encore à naître chez ce peuple qui nous a précédés dans l'invention de plusieurs arts, et à qui il n'a manqué, pour les perfectionner, qu'un instrument de la pensée plus usuel et plus expéditif, je veux dire une autre manière d'écrire sa langue. Les grands empires du nouveau continent étoient encore moins avancés, et l'on y étoit réduit à faire des nœuds, ou à enfiler des *quipos*, pour conserver et transmettre le souvenir des évènemens mémorables, et marquer la succession des temps.

Il est possible que quelque lettre de l'alphabet hébreu ou indien ressemble à quelque caractère hiéroglyphique; la nature aura pu fournir le modèle de l'un et de l'autre dans quelque objet familier à tous les hommes et commun à tous les pays : mais on ne peut pas plus conclure l'identité des deux écritures de la ressemblance réelle ou imaginaire de quelques-uns

de leurs caractères, qu'on ne peut conclure l'identité de l'homme et de la brute de la ressemblance de physionomie qu'un œil exercé découvre entre quelques individus de l'une et de l'autre espèce.

1° Le problême de notre écriture consiste donc à réduire le nombre infini de sons articulés que peut former la voix humaine seule ou modifiée par la langue et les lèvres, à un nombre déterminé de sons simples ou composés, qu'on appelle *voyelles* ou *consonnes*. Ce nombre varie dans les alphabets des diverses langues de vingt à trente, qui peuvent être réduits à un nombre moyen entre ces deux, comme dans notre alphabet, en réunissant sous un même caractère quelques sons composés particuliers à certaines langues.

Mais il faut bien remarquer que la valeur et l'espèce de ces sons élémentaires disparoissent, en tout ou en partie, dans la prononciation, et ne sont marquées et possibles à distinguer que dans l'écriture, et par les signes ou lettres qui les caractérisent. C'est ici une des plus fortes objections qu'on puisse opposer à l'opinion de l'invention de l'écriture; et s'il est vrai que la décomposition des sons, qui est tout le secret

de notre écriture, n'ait pu se faire qu'à la vue d'une langue écrite, et non en entendant seulement une langue parlée, il est évident que l'écriture a été fort nécessaire pour établir l'usage de l'écriture, comme J.-J. Rousseau dit de la parole, « qu'elle lui paroît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole, » et qu'il est impossible par conséquent que l'écriture ait été inventée.

En effet, les voyelles, simple émission de la voix, ne signifient quelque chose qu'autant qu'on les joint aux consonnes qui *sonnent* avec elles, *cum sonant*, d'où leur est venu le nom de *consonnes*. Mais les consonnes seules, et considérées une à une, ne peuvent être prononcées sans des voyelles qui *sonnent* aussi avec elles; et c'est pour rendre ce son moins sensible que, dans notre alphabet, nous prononçons presque toutes nos consonnes avec notre *e* muet, la plus sourde de nos voyelles. Ainsi b, c, d, g, k, p, t, v, prennent chacune une voyelle, et sonnent comme *be*, *ce*, *de*, *ge*, *ka*, *pe*, *te*, *ve*. X, q, en prennent deux, et sonnent comme *ixe*, *quu*. Z prend une voyelle et une autre consonne, et sonne comme *zed*. F, h, l, m, n, r, s, sont mieux accompagnées encore,

et sonnent comme *effe*, *ache*, *elle*, *emme*, *enne*, *erre*, *esse* (1); et, quoique je ne prenne mes exemples que dans l'alphabet français, on en trouveroit de semblables dans toutes les langues, et de plus marqués encore, puisqu'en hébreu les lettres sonnent *aleph*, *beth*, *ghimel*, *daleth*, etc., et en grec, *alpha*, *bêta*, *gamma*, *delta*, etc., et même en allemand, *tsé*, *gué*, *faou*, etc. Les consonnes sont donc indécomposables à la prononciation, puisqu'elles sont inséparables de toute voyelle, et même quelques-unes de toute autre consonne, et qu'il est à la fois impossible de les prononcer seules comme on les écrit, ou de les écrire composées comme on les prononce. Aussi, dans l'orthographe des mots hébreux, on supprime les voyelles qu'on remplace quelquefois par des points, parce que les consonnes toutes seules forcent les voyelles de reparoître à leur suite dans la lecture et à la prononciation; et la dispute entre les hébraïsans roule sur l'espèce et le nombre des voyelles qui se joignent à telle ou à telle consonne. On sait du reste que les voyelles

(1) On fait prononcer quelquefois aux enfans, *fe*, *le*, *me*, *ne*, etc. Il me semble cependant que l'ancienne manière a prévalu.

sont assez indifférentes dans les étymologies : elles varient dans les mêmes mots et sous l'empire de la même langue, d'une contrée à l'autre ; et les divers dialectes d'une même langue diffèrent entre eux par les voyelles, comme les diverses langues diffèrent entre elles par les consonnes.

A présent, comment imaginer le procédé que l'inventeur prétendu de l'art d'écrire auroit suivi pour décomposer les sons d'une langue qu'il ne pouvoit qu'entendre ; ces sons confondus dans la prononciation, et qui prennent dans le mot un son composé qui souvent ne fait sentir aucun des sons simples et élémentaires dont il est formé? Comment, par exemple, en articulant les mots *vous*, *eux* (et je ne choisis pas les plus composés), auroit-il pu découvrir qu'ils étoient formés des quatre sons, v, o, u, s, ou des trois, e, u, x, s'il n'avoit pas connu auparavant, c'est-à-dire, nommé et distingué l'un de l'autre chacun de ces sons élémentaires? et comment les auroit-il nommés et distingués, s'il ne les avoit pas lus et vus distingués par le caractère ou la lettre qui donne à chacun sa valeur et son nom (1)? C'eût été à peu près comme

(1) Si l'écriture eût été inventée uniquement en en-

si l'on vouloit faire épeler un enfant sans syllabaire, ou lui apprendre à écrire avant de lui avoir appris à lire. Qu'un Français, qui ne sait que sa langue, essaie d'écrire des mots anglais allemands, sclavons, prononcés devant lui et avec leur accent particulier, il ne parviendra jamais à les écrire correctement, parce que l'ouïe ne lui rapportera jamais l'exacte décomposition des sons dont la connoissance est nécessaire pour les écrire. Je vais plus loin, et je suppose un homme qui parle couramment sa langue, et qui, sans savoir l'écrire ni la lire, sauroit cependant former, une à une, toutes les lettres de son alphabet; il lui sera impossible, quoiqu'il sache former toutes les lettres, de les assembler pour en composer des mots même dans sa propre langue; et c'est ce qui rend si inexacte et quelquefois si ridicule l'orthographe des personnes qui, n'ayant ni la connoissance des règles de la grammaire, ni l'habitude de lire, quoiqu'elles parlent correctement, veulent écrire les mots comme ils se prononcent. Je le répète, un mot

tendant la langue parlée, les mots homonymes auroient été identiques pour l'écriture, comme ils le sont à la prononciation; mais il y a apparence qu'il n'y a d'homonymes que dans les langues dérivées.

prononcé est un son complet, un son indivisible, dont les élémens disparoissent dans la prononciation, et ne se distinguent les uns des autres que par les signes ou les lettres qui les caractérisent. Ainsi, décomposer les sons n'est autre chose que les nommer; et comment les nommer, si l'on ne connoît pas le nom particulier de chacun? On peut comparer à l'art d'écrire l'art d'imprimer, qui n'est qu'une manière d'écrire plus expéditive. Or, il eût été impossible que l'art de l'imprimerie eût commencé chez un peuple qui n'auroit pas connu l'écriture, et il est facile de juger par analogie que l'écriture n'a pu être inventée par des hommes qui n'avoient encore que des langues parlées. La seule manière d'écrire dont l'invention fût possible étoit tout au plus l'écriture des Chinois, qui donnent un caractère particulier à chaque mot, qui écrivent par mots au lieu d'écrire par lettres, sorte d'hiéroglyphe qui substitue des signes de convention à des figures tirées des objets naturels ou industriels; écriture qui n'est peut-être qu'une altération ou un souvenir vague et confus de l'écriture par décomposition des sons, et qui est l'unique cause du peu de progrès qu'ont fait les Chinois dans les arts, et de la prodigieuse

lenteur de leur intelligence, parce que ce peuple emploie seulement à étudier l'instrument de la pensée, le temps que nous employons à nous en servir; et c'est avec raison que Duclos remarque que cette manière d'écrire n'a aucun rapport avec la nôtre.

Il est aisé de dire : Les hommes observèrent, réfléchirent, jugèrent, etc., parce que nous-mêmes, disposant aujourd'hui de langues écrites comme de langues parlées, nous possédons tous les moyens d'observation, de réflexion, de jugement. Mais qu'on se reporte par la pensée aux temps qui ont précédé l'écriture, et qu'on juge tout ce que devoit laisser dans l'esprit de vague et de vide l'absence des caractères qui servent à distinguer les sons entre eux, et à noter leur décomposition, et s'il n'étoit pas nécessaire d'avoir déjà les noms et les caractères pour pouvoir distinguer les sons, au lieu de distinguer les sons pour leur assigner des noms et des caractères. Où en seroient nos grammairiens, même les plus habiles, si, pour disserter sur le langage, en tracer les règles, en noter les exceptions, ils étoient réduits, comme le maître de grammaire du *Bourgeois Gentilhomme*, à disséquer la parole, et qu'ils ne pussent pas s'aider de la lan-

gue écrite? On dira peut-être que nous ne prenons nos exemples que dans la langue française, qui, plus que toute autre, se prononce différemment qu'elle ne s'écrit; mais il n'y a pas de langue dans laquelle on ne remarque plus ou moins cette différence entre la prononciation et l'orthographe, et il y en a même où la prononciation est à peine articulée, et dans lesquelles les mêmes lettres sonnent, suivant les mots, très-différemment (1). La prononciation devoit être bien plus vague encore et plus arbitraire avant qu'on écrivît les langues. On ne parle bien que depuis qu'on écrit, et même on peut dire qu'il n'y a proprement que les langues écrites qui méritent le nom de langues.

Sans doute, nous, qui possédons aujourd'hui les caractères qui servent à noter la décomposition des sons dans toutes les langues, nous pouvons les appliquer aux mots de celles que nous entendons parler pour la première fois, et les écrire, sinon tels qu'ils sont en eux-mêmes, du moins tels qu'ils sonnent à notre oreille : c'est

(1) Dans l'anglais, par exemple, où chacune des voyelles prend, selon les mots, le son de toutes les autres, et où les exceptions aux règles sont plus multipliées que les règles mêmes.

comme un chant que celui qui sait la musique note en l'entendant; mais la question est de savoir si les hommes ont pu distinguer et nommer, avant qu'ils fussent représentés par des caractères, ces mêmes sons que nous ne combinons ensemble lorsque nous apprenons à lire, que nous ne distinguons les uns des autres, quand nous écrivons, que par le caractère qui les représente et le nom qu'ils portent; la question est de savoir, en un mot, si l'écriture n'a pas été nécessaire pour inventer l'écriture, comme la parole pour inventer la parole, et si les hommes ne pouvant parler sans penser, ni penser sans parler, ils ont pu, dans aucun temps, écrire leur pensée avant d'avoir lu, comme ils ne peuvent la lire sans l'avoir écrite : car, ainsi qu'on ne pense qu'en se parlant à soi-même, on ne peut écrire sans lire en soi-même les caractères que l'on trace sur le papier.

2° L'homme découvre des propriétés cachées de la nature, et développe les rapports secrets que les objets ont entre eux et avec lui; mais il n'invente pas : car inventer, ce seroit faire ce qui n'est pas, ce seroit créer; et l'homme ne peut pas plus créer qu'anéantir, parce qu'il ne dispose que des *manières d'être* et non de

l'être lui-même. Ainsi celui qui vit un arbre déraciné par la tempête, flotter au gré des vents et des courans, eut la notion première de l'art de la navigation, et les progrès de cet art, le chef-d'œuvre de l'industrie humaine, ne sont que les développemens successifs de cette première image. Celui qui vit des roches posées perpendiculairement les unes sur les autres, ou courbées en arc, se soutenant en l'air par leur pression et leur poids réciproques, put en déduire l'art de construire des murs et des voûtes. La découverte de la poudre à canon fut un accident, et celle des propriétés de l'aimant un hasard. L'art de l'imprimerie n'est que le développement tardif de l'art d'écrire: tous les arts physiques ont leur raison dans nos besoins, leur matière dans la nature, leur forme dans notre industrie, toujours éveillée par quelque chose d'antérieur à la découverte, et qui en est comme le germe que notre esprit ne fait que féconder; mais quelle image de la nature physique, quel accident, quel hasard auroit pu mettre les hommes sur la voie de la merveilleuse découverte de l'art d'écrire, et leur faire imaginer qu'il étoit possible de lire l'articulation de la voix et d'écrire la pensée? Quelle

analogie pouvoit avoir cet art avec aucun objet de la nature ou des arts? dans quels besoins, dans quelles nécessités de notre nature individuelle, pouvoient en être le germe et la raison? Je vois dans les dessins informes que l'enfance crayonne au hasard, ou dans les grossières ciselures dont le sauvage orne son arc ou sa coupe, la première ébauche de la peinture et de la sculpture. L'architecture avec ses colonnes, ses entablemens, ses frontons, est le développement d'une cabane avec ses potaux, ses traverses et son toit. On voit tous les jours des hommes sans aucune connoissance du calcul, même sans savoir écrire, se faire une arithmétique pour leur usage, et souvent très-ingénieuse; d'autres, sans aucune notion de géométrie, mesurer exactement leurs héritages. Les chansons rustiques ont préludé chez tous les peuples aux accens de la poésie; mais jamais a-t-on entendu dire que quelqu'un, sans l'avoir appris, ait imaginé quelque moyen de faire connoître sa pensée, qui approche de l'art de décomposer les sons et de les écrire? car les signes, les symboles, et généralement les images réelles ou emblématiques des objets, ont dû naturellement se présenter à l'esprit des hommes, et ne sont,

comme nous l'avons déjà dit, que des dessins abrégés (1).

Et qu'on se garde bien de comparer la musique notée à l'écriture, ou la musique chantée à la parole. La musique considère et note l'intensité, le mouvement, l'intervalle des tons; l'écriture, l'articulation des sons. La musique mesure et compte les tons forts ou foibles, lents ou accélérés, graves ou aigus : elle n'est pas une expression de pensées, mais plutôt une arithmétique de tons; et c'est ce qui fait que la théorie peut en être soumise au calcul. On pourroit en effet substituer, dans la gamme, l'octave des chiffres à l'octave des notes. Les chiffres marqueroient par leur dénomination l'élévation ou l'abaissement du ton, comme les notes l'expriment par leur position dans l'échelle musicale. Si la musique dit quelque chose

(1) L'emblême est aux yeux ce que l'apologue est à l'esprit, et l'un peut écrire l'autre. Si un enfant connoît les *Fables de La Fontaine*, et que je me contente de lui en montrer les *figures*, en voyant, par exemple, le corbeau sur un arbre, et le renard qui emporte le fromage, il se rappellera *que tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute*. Aussi les hiéroglyphes et les apologues datent des mêmes temps et des mêmes lieux.

de plus à l'imagination, si elle exprime avec quelque vérité les passions tendres ou violentes, c'est uniquement à cause de la disposition naturelle où nous sommes d'employer dans les unes des mouvemens plus vifs et plus forts de la voix et du geste, et des mouvemens plus doux et plus lents dans les autres. Mais quoique la parole et l'écriture expriment la pensée et toutes les pensées, le son que nous entendons ou que nous lisons n'a aucun rapport nécessaire et naturel avec les objets de nos pensées et de nos paroles (si ce n'est dans l'imitation de quelques accidens physiques); et telle est, en un mot, la différence de l'art du chant à celui de la parole et de l'écriture, qu'il faut, quoi que disent les amateurs de la mélodie, que le chant s'aide de paroles, que la musique parle si elle veut être entendue.

3° Mais enfin, où étoit pour l'homme la nécessité ou même le besoin de l'art d'écrire? car on ne peut s'empêcher de penser, avec J.-J. Rousseau, qu'un art aussi merveilleux n'a pas été inventé sans nécessité. Si l'homme, considéré comme simple individu et isolé de toute société, peut vivre sans parler, la famille pouvoit subsister sans la connoissance de l'écriture.

Encore aujourd'hui, au sein de nos sociétés policées, l'art d'écrire est ignoré du plus grand nombre des hommes et des familles, et la parole suffit à leurs devoirs comme à leurs besoins. L'art d'écrire n'étoit pas même nécessaire à l'état public de société, et aucune des fonctions, aucun des services publics qui multiplient aujourd'hui les écritures jusqu'à l'excès, n'en exigeoit l'usage dans les premiers temps. Le culte consistoit en chants confiés à la mémoire des hommes. Les lois étoient des coutumes immémoriales, les jugemens des décisions données de vive voix par les vieillards; la guerre se faisoit sans art, le commerce par échanges, les contrats entre particuliers par simples traditions de biens ou de personnes; les relations politiques étoient confiées au ministère de messagers ou de hérauts qui répétoient mot à mot, et dans le même ordre qu'ils les avoient reçues, les propositions qu'ils étoient chargés de transmettre : usage dont on trouve de fréquens exemples dans Homère et dans les livres saints, et qui prouve l'ignorance où l'on étoit alors de l'art d'écrire. Cet art, en effet, n'a pas été connu de peuples nombreux, et il ne l'est pas encore des sauvages, qui écrivent par

si l'on vouloit faire épeler un enfant sans syllabaire, ou lui apprendre à écrire avant de lui avoir appris à lire. Qu'un Français, qui ne sait que sa langue, essaie d'écrire des mots anglais allemands, sclavons, prononcés devant lui et avec leur accent particulier, il ne parviendra jamais à les écrire correctement, parce que l'ouïe ne lui rapportera jamais l'exacte décomposition des sons dont la connoissance est nécessaire pour les écrire. Je vais plus loin, et je suppose un homme qui parle couramment sa langue, et qui, sans savoir l'écrire ni la lire, sauroit cependant former, une à une, toutes les lettres de son alphabet; il lui sera impossible, quoiqu'il sache former toutes les lettres, de les assembler pour en composer des mots même dans sa propre langue; et c'est ce qui rend si inexacte et quelquefois si ridicule l'orthographe des personnes qui, n'ayant ni la connoissance des règles de la grammaire, ni l'habitude de lire, quoiqu'elles parlent correctement, veulent écrire les mots comme ils se prononcent. Je le répète, un mot

tendant la langue parlée, les mots homonymes auroient été identiques pour l'écriture, comme ils le sont à la prononciation; mais il y a apparence qu'il n'y a d'homonymes que dans les langues dérivées.

prononcé est un son complet, un son indivisible, dont les élémens disparoissent dans la prononciation, et ne se distinguent les uns des autres que par les signes ou les lettres qui les caractérisent. Ainsi, décomposer les sons n'est autre chose que les nommer; et comment les nommer, si l'on ne connoît pas le nom particulier de chacun? On peut comparer à l'art d'écrire l'art d'imprimer, qui n'est qu'une manière d'écrire plus expéditive. Or, il eût été impossible que l'art de l'imprimerie eût commencé chez un peuple qui n'auroit pas connu l'écriture, et il est facile de juger par analogie que l'écriture n'a pu être inventée par des hommes qui n'avoient encore que des langues parlées. La seule manière d'écrire dont l'invention fût possible étoit tout au plus l'écriture des Chinois, qui donnent un caractère particulier à chaque mot, qui écrivent par mots au lieu d'écrire par lettres, sorte d'hiéroglyphe qui substitue des signes de convention à des figures tirées des objets naturels ou industriels; écriture qui n'est peut-être qu'une altération ou un souvenir vague et confus de l'écriture par décomposition des sons, et qui est l'unique cause du peu de progrès qu'ont fait les Chinois dans les arts, et de la prodigieuse

lenteur de leur intelligence, parce que ce peuple emploie seulement à étudier l'instrument de la pensée, le temps que nous employons à nous en servir; et c'est avec raison que Duclos remarque que cette manière d'écrire n'a aucun rapport avec la nôtre.

Il est aisé de dire : Les hommes observèrent, réfléchirent, jugèrent, etc., parce que nous-mêmes, disposant aujourd'hui de langues écrites comme de langues parlées, nous possédons tous les moyens d'observation, de réflexion, de jugement. Mais qu'on se reporte par la pensée aux temps qui ont précédé l'écriture, et qu'on juge tout ce que devoit laisser dans l'esprit de vague et de vide l'absence des caractères qui servent à distinguer les sons entre eux, et à noter leur décomposition, et s'il n'étoit pas nécessaire d'avoir déjà les noms et les caractères pour pouvoir distinguer les sons, au lieu de distinguer les sons pour leur assigner des noms et des caractères. Où en seroient nos grammairiens, même les plus habiles, si, pour disserter sur le langage, en tracer les règles, en noter les exceptions, ils étoient réduits, comme le maître de grammaire du *Bourgeois Gentilhomme*, à disséquer la parole, et qu'ils ne pussent pas s'aider de la lan-

gue écrite? On dira peut-être que nous ne prenons nos exemples que dans la langue française, qui, plus que toute autre, se prononce différemment qu'elle ne s'écrit; mais il n'y a pas de langue dans laquelle on ne remarque plus ou moins cette différence entre la prononciation et l'orthographe, et il y en a même où la prononciation est à peine articulée, et dans lesquelles les mêmes lettres sonnent, suivant les mots, très-différemment (1). La prononciation devoit être bien plus vague encore et plus arbitraire avant qu'on écrivît les langues. On ne parle bien que depuis qu'on écrit, et même on peut dire qu'il n'y a proprement que les langues écrites qui méritent le nom de langues.

Sans doute, nous, qui possédons aujourd'hui les caractères qui servent à noter la décomposition des sons dans toutes les langues, nous pouvons les appliquer aux mots de celles que nous entendons parler pour la première fois, et les écrire, sinon tels qu'ils sont en eux-mêmes, du moins tels qu'ils sonnent à notre oreille : c'est

(1) Dans l'anglais, par exemple, où chacune des voyelles prend, selon les mots, le son de toutes les autres, et où les exceptions aux règles sont plus multipliées que les règles mêmes.

comme un chant que celui qui sait la musique note en l'entendant; mais la question est de savoir si les hommes ont pu distinguer et nommer, avant qu'ils fussent représentés par des caractères, ces mêmes sons que nous ne combinons ensemble lorsque nous apprenons à lire; que nous ne distinguons les uns des autres, quand nous écrivons, que par le caractère qui les représente et le nom qu'ils portent; la question est de savoir, en un mot, si l'écriture n'a pas été nécessaire pour inventer l'écriture, comme la parole pour inventer la parole, et si les hommes ne pouvant parler sans penser, ni penser sans parler, ils ont pu, dans aucun temps, écrire leur pensée avant d'avoir lu, comme ils ne peuvent la lire sans l'avoir écrite: car, ainsi qu'on ne pense qu'en se parlant à soi-même, on ne peut écrire sans lire en soi-même les caractères que l'on trace sur le papier.

2° L'homme découvre des propriétés cachées de la nature, et développe les rapports secrets que les objets ont entre eux et avec lui; mais il n'invente pas: car inventer, ce seroit faire ce qui n'est pas, ce seroit créer; et l'homme ne peut pas plus créer qu'anéantir, parce qu'il ne dispose que des *manières d'être* et non de

l'être lui-même. Ainsi celui qui vit un arbre déraciné par la tempête, flotter au gré des vents et des courans, eut la notion première de l'art de la navigation, et les progrès de cet art, le chef-d'œuvre de l'industrie humaine, ne sont que les développemens successifs de cette première image. Celui qui vit des roches posées perpendiculairement les unes sur les autres, ou courbées en arc, se soutenant en l'air par leur pression et leur poids réciproques, put en déduire l'art de construire des murs et des voûtes. La découverte de la poudre à canon fut un accident, et celle des propriétés de l'aimant un hasard. L'art de l'imprimerie n'est que le développement tardif de l'art d'écrire: tous les arts physiques ont leur raison dans nos besoins, leur matière dans la nature, leur forme dans notre industrie, toujours éveillée par quelque chose d'antérieur à la découverte, et qui en est comme le germe que notre esprit ne fait que féconder; mais quelle image de la nature physique, quel accident, quel hasard auroit pu mettre les hommes sur la voie de la merveilleuse découverte de l'art d'écrire, et leur faire imaginer qu'il étoit possible de lire l'articulation de la voix et d'écrire la pensée? Quelle

analogie pouvoit avoir cet art avec aucun objet de la nature ou des arts? dans quels besoins, dans quelles nécessités de notre nature individuelle, pouvoient en être le germe et la raison? Je vois dans les dessins informes que l'enfance crayonne au hasard, ou dans les grossières ciselures dont le sauvage orne son arc ou sa coupe, la première ébauche de la peinture et de la sculpture. L'architecture avec ses colonnes, ses entablemens, ses frontons, est le développement d'une cabane avec ses potaux, ses traverses et son toit. On voit tous les jours des hommes sans aucune connoissance du calcul, même sans savoir écrire, se faire une arithmétique pour leur usage, et souvent très-ingénieuse; d'autres, sans aucune notion de géométrie, mesurer exactement leurs héritages. Les chansons rustiques ont préludé chez tous les peuples aux accens de la poésie; mais jamais a-t-on entendu dire que quelqu'un, sans l'avoir appris, ait imaginé quelque moyen de faire connoître sa pensée, qui approche de l'art de décomposer les sons et de les écrire? car les signes, les symboles, et généralement les images réelles ou emblématiques des objets, ont dû naturellement se présenter à l'esprit des hommes, et ne sont,

comme nous l'avons déjà dit, que des dessins abrégés (1).

Et qu'on se garde bien de comparer la musique notée à l'écriture, ou la musique chantée à la parole. La musique considère et note l'intensité, le mouvement, l'intervalle des tons; l'écriture, l'articulation des sons. La musique mesure et compte les tons forts ou foibles, lents ou accélérés, graves ou aigus : elle n'est pas une expression de pensées, mais plutôt une arithmétique de tons; et c'est ce qui fait que la théorie peut en être soumise au calcul. On pourroit en effet substituer, dans la gamme, l'octave des chiffres à l'octave des notes. Les chiffres marqueroient par leur dénomination l'élévation ou l'abaissement du ton, comme les notes l'expriment par leur position dans l'échelle musicale. Si la musique dit quelque chose

(1) L'emblême est aux yeux ce que l'apologue est à l'esprit, et l'un peut écrire l'autre. Si un enfant connoît les *Fables de La Fontaine*, et que je me contente de lui en montrer les *figures*, en voyant, par exemple, le corbeau sur un arbre, et le renard qui emporte le fromage, il se rappellera *que tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute*. Aussi les hiéroglyphes et les apologues datent des mêmes temps et des mêmes lieux.

de plus à l'imagination, si elle exprime avec quelque vérité les passions tendres ou violentes, c'est uniquement à cause de la disposition naturelle où nous sommes d'employer dans les unes des mouvemens plus vifs et plus forts de la voix et du geste, et des mouvemens plus doux et plus lents dans les autres. Mais quoique la parole et l'écriture expriment la pensée et toutes les pensées, le son que nous entendons ou que nous lisons n'a aucun rapport nécessaire et naturel avec les objets de nos pensées et de nos paroles (si ce n'est dans l'imitation de quelques accidens physiques); et telle est, en un mot, la différence de l'art du chant à celui de la parole et de l'écriture, qu'il faut, quoi que disent les amateurs de la mélodie, que le chant s'aide de paroles, que la musique parle si elle veut être entendue.

3° Mais enfin, où étoit pour l'homme la nécessité ou même le besoin de l'art d'écrire? car on ne peut s'empêcher de penser, avec J.-J. Rousseau, qu'un art aussi merveilleux n'a pas été inventé sans nécessité. Si l'homme, considéré comme simple individu et isolé de toute société, peut vivre sans parler, la famille pouvoit subsister sans la connoissance de l'écriture.

Encore aujourd'hui, au sein de nos sociétés policées, l'art d'écrire est ignoré du plus grand nombre des hommes et des familles, et la parole suffit à leurs devoirs comme à leurs besoins. L'art d'écrire n'étoit pas même nécessaire à l'état public de société, et aucune des fonctions, aucun des services publics qui multiplient aujourd'hui les écritures jusqu'à l'excès, n'en exigeoit l'usage dans les premiers temps. Le culte consistoit en chants confiés à la mémoire des hommes. Les lois étoient des coutumes immémoriales, les jugemens des décisions données de vive voix par les vieillards; la guerre se faisoit sans art, le commerce par échanges, les contrats entre particuliers par simples traditions de biens ou de personnes; les relations politiques étoient confiées au ministère de messagers ou de hérauts qui répétoient mot à mot, et dans le même ordre qu'ils les avoient reçues, les propositions qu'ils étoient chargés de transmettre : usage dont on trouve de fréquens exemples dans Homère et dans les livres saints, et qui prouve l'ignorance où l'on étoit alors de l'art d'écrire. Cet art, en effet, n'a pas été connu de peuples nombreux, et il ne l'est pas encore des sauvages, qui écrivent par

hiéroglyphes comme ils parlent par métaphores ; et s'envoient les uns aux autres la hache du combat ou le *calumet* de la paix.

L'écriture, qu'on peut regarder comme une parole publique, puisqu'elle généralise la parole en l'étendant à tous les temps ; en la transportant dans tous les lieux et la faisant entendre à tous les hommes ; l'écriture n'a pas été *nécessaire* (à prendre ce mot dans son acception métaphysique) *pour l'homme, mais contre l'homme,* je veux dire pour conserver la société contre les passions de l'homme, en fixant et rendant à jamais inaltérable le texte des lois divines, fondamentales et primitives que l'homme tend sans cesse à corrompre, pour mettre à leur place des lois de son invention. Ainsi l'art d'écrire, dont l'homme s'est servi, une fois qu'il l'a connu, pour son utilité, et dont il a si souvent abusé, l'art d'écrire n'a pas été inventé pour les besoins ou les plaisirs de l'homme ; mais il a été donné à la société pour une fin digne d'un moyen aussi merveilleux, pour maintenir la règle ou la connoissance des devoirs contre l'inconstance et la légèreté de l'homme.

Ici les témoignages historiques s'accordent avec les inductions de la raison. La première

fois que le mot *écriture* paroît dans l'histoire, il est joint au mot *loi*, et les temps de la *loi écrite* ou positive succèdent aux temps de la loi orale, appelée aussi *naturelle*. Le monument écrit, le plus ancien et le plus authentique dont nous ayons connoissance, nous montre un peuple tout entier passant de l'état domestique à l'état public, de l'état précaire et mobile de société à l'état fixe et stable, en même temps qu'il reçoit de l'auteur même de toute société le texte écrit des lois fondamentales de l'ordre social; ce même texte que ce même peuple, toujours subsistant, conserve encore avec une si malheureuse fidélité, que les peuples les plus éclairés et les plus forts ont reçu de ses mains avec une si religieuse vénération, et à qui ils ont même donné dans leur langue, ainsi qu'au recueil qui le contient, le nom d'*écriture* ou de *livre* par excellence (1).

Aussi, à la même époque où l'écriture fut donnée à la société, la même histoire nous apprend que *toute chair avoit corrompu sa voie*. La connoissance des vertus primitives s'étoit effacée de l'esprit de l'homme, la croyance

(1) *Biblos*, en grec, signifie *livre*.

de l'unité de Dieu étoit devenue une monstrueuse idolâtrie, l'immolation de l'homme ou sa prostitution avoient remplacé l'offrande innocente des animaux ou des fruits de la terre, le mariage n'étoit plus que la polygamie, le despotisme et l'esclavage étoient dans la famille; et ces mêmes désordres, nous les voyons reparoître sous d'autres formes et d'autres noms, partout où le texte écrit des lois divines est effacé ou altéré. Mais quelle que soit la corruption des temps et la malice des hommes, les lois de l'ordre, fixées à jamais par l'écriture, se conservent chez quelques peuples, d'où elles se répandent chez tous les autres. C'est le rocher inébranlable qui brave la fureur des vents et des flots, et sur lequel on peut toujours relever l'édifice, s'il est renversé: c'est la règle inflexible, impérissable, sur laquelle l'homme redresse ses erreurs, et les peuples leurs écarts. Le temps ne sauroit prescrire contre ce titre primordial. L'homme ne l'a pas fait, parce qu'il n'en avoit ni la possibilité dans son esprit, ni la volonté dans son cœur : il l'a reçu comme un frein, il le porte comme un joug. Loin de pouvoir et de vouloir conserver la société, l'homme, même le plus juste, fait un continuel effort pour se soustraire en quelque chose à la règle, pour

s'isoler de la société; et de lui-même, il ne peut et il ne veut que la détruire pour s'en faire une autre dont il soit le législateur et le pouvoir.

4° Mais la philosophie a parlé de l'invention de l'écriture, et l'histoire ou la fable de l'inventeur; et peut-être trouverons-nous dans ce qu'elles en ont dit de nouveaux motifs de penser qu'il n'y a eu pour l'écriture ni inventeur ni invention.

Ecoutons un des plus profonds et des plus judicieux de nos grammairiens philosophes : « L'écriture, dit Duclos, n'est pas née, comme » le langage, par une progression lente et insen» sible. Elle a été bien des siècles avant de naître; » mais elle est née tout à coup et comme la lu» mière.... L'écriture étoit dans cet état (celle » des Egyptiens et des Chinois), et n'avoit au» cun rapport avec l'écriture actuelle, lorsqu'un » génie heureux et profond sentit que le dis» cours, quelque varié et quelque étendu qu'il » puisse être pour les idées, n'est pourtant com» posé que d'un petit nombre de sons, et qu'il » ne s'agissoit que de leur donner le caractère » représentatif. » Eh! sans doute, il ne s'agissoit que de cela; mais est-ce donc une idée simple, une idée prise dans le fonds de notre nature,

et qui nous vienne du dehors et de nos sensations? est-ce enfin, pour parler plus clairement, une idée humaine que l'idée de figurer le son, de fixer la parole et de rendre visible la pensée? Les Grecs et les Romains, si avancés dans les arts d'imitation et dans ceux de la pensée, qui ont fait de si fécondes découvertes en géométrie, et obtenu de si grands effets de mécanique, même avec l'art d'écrire, même avec l'art de graver l'écriture sur le bois ou sur la pierre, n'ont pu rencontrer l'idée si simple de colorier cette écriture gravée ou sculptée, et d'en tirer par la *pression* des copies exactes; nous-mêmes, plus avancés encore dans les arts, et qui, à l'époque de la découverte de l'imprimerie, avions porté l'art graphique à un point de perfection qui permet à peine de discerner les derniers écrits à la main des premières impressions, ce n'est qu'au quinzième siècle que nous nous sommes avisés d'un procédé si facile, et qui étoit si près de nous; et l'on veut renvoyer aux premiers temps, aux temps les plus voisins de l'état de *pure nature*, et de la plus extrême barbarie, l'invention de l'art d'écrire et même de l'art de parler! En vérité tant de génie dans les hommes du premier âge, et des découvertes si tardives.

et même, par comparaison, si petites et si faciles dans le nôtre, me paroissent une étrange contradiction, et fortifient singulièrement l'opinion que l'homme n'invente rien, et ne peut que perfectionner lentement ce qu'il a reçu.

« Un génie heureux et profond sentit que le » discours, quelque varié et quelque étendu » qu'il soit pour les idées, n'est pourtant com- » posé que d'un petit nombre de sons. » Le discours, sans doute, une fois qu'il est écrit, ne paroît à l'œil *composé que d'un petit nombre de sons, quelque varié et quelque étendu qu'il puisse être pour les idées ;* mais le discours parlé (et il ne faut pas oublier qu'il s'agit des temps qui ont précédé l'art d'écrire, et des observations qui en ont amené l'invention), le discours parlé paroît à l'oreille aussi varié et aussi étendu pour les sons que pour les idées, et composé d'autant de sons différens que d'idées différentes, puisque chaque idée ne nous paroît différente d'une autre idée que par la différence du son ou du mot qui sert à l'exprimer ; et le génie, qui ne pouvoit en juger que par l'oreille, quelque *heureux* et *profond* qu'on le suppose, ne pouvoit pas *sentir*, c'est-à-dire, recevoir par l'ouïe la sensation du petit nombre de sons qu'il

ne pouvoit recevoir que de l'œil. Loin de décomposer les sons pour les réduire à un petit nombre et les représenter par autant de caractères, tout ce qu'il auroit pu faire eût été de donner un caractère représentatif à chaque mot, de multiplier ainsi à l'infini le nombre des sons et des caractères au lieu de le réduire, d'écrire par mots au lieu d'écrire par lettres, et d'avoir autant de caractères que de mots. Le génie n'est pas allé plus loin chez le peuple de la terre le plus nombreux et un des plus anciennement policés, et cette manière de se servir de l'instrument de la pensée a engourdi ses facultés intellectuelles, au point qu'un missionnaire ne craint pas de dire qu'un Chinois n'est pas capable d'entendre dans un mois ce qu'un Français lui diroit dans une heure.

Cependant les aveux de notre philosophe sont précieux à recueillir. Il reconnoît donc que l'écriture des sons n'a aucun rapport avec l'écriture hiéroglyphique, symbolique, emblématique, avec l'écriture des Egyptiens et des Chinois; que par conséquent elle ne peut pas en être dérivée, et qu'il faut en chercher ailleurs l'origine. Il reconnoît que l'écriture est née *bien des siècles* après la parole, et par là il confirme ce que nous

avons avancé, que si la parole a été donnée à l'homme aussitôt qu'il a paru sur la terre, l'écriture, donnée pour la société, n'a pu naître que long-temps après, et lorsque les familles ont été assez multipliées pour former des peuples; mais il veut que la parole soit née *par une progression lente et sensible*, et que l'écriture, au contraire, *soit née tout à coup et comme la lumière*. Cette assertion, tout-à-fait gratuite, pouvoit passer impunément à l'époque où Duclos écrivoit : *Tout étoit juste alors;*..... mais je doute qu'on osât avancer aujourd'hui que les hommes, en les supposant inventeurs de l'art d'écrire comme de l'art de parler, ont été plus long-temps à se former un langage qu'une écriture. En effet, les hommes ont eu, dans tous les temps, besoin du langage, et même, comme nous l'avons fait voir, de tout le langage, c'est-à-dire, de toutes les parties du discours; au lieu qu'ils se sont passés bien des siècles de l'art d'écrire, ignoré encore aujourd'hui du plus grand nombre des hommes. Les enfans apprennent plus tôt à parler qu'à écrire; encore faut-il observer qu'ils n'inventent pas l'écriture, et qu'ils n'apprennent à écrire que lorsqu'ils savent lire et qu'ils connoissent les caractères alphabétiques.

Duclos ajoute : « Si l'on y réfléchit, on verra » que ce bel art, *une fois conçu*, a dû être formé » presque en même temps.... Et c'est ce qui re- » lève la gloire de l'inventeur.... L'écriture est » née tout à coup et comme la lumière. » Sans doute, l'art d'écrire auroit pu être formé aussitôt que conçu, parce qu'une fois que l'inventeur auroit pu comprendre qu'il étoit possible de représenter, par un petit nombre de caractères, les combinaisons infinies de sons articulés que peut émettre la voix humaine, et qu'il les auroit tous réduits à un nombre déterminé de sons élémentaires, il n'auroit eu qu'à imaginer la figure des caractères, chose aussi facile qu'elle est arbitraire, et même indifférente. Mais la difficulté, ou plutôt l'impossibilité, étoit de concevoir l'art, et « cette invention merveilleuse, » dit Duclos lui-même, de composer de vingt » ou de trente sons cette infinie variété de mots » qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes » à ce qui se passe dans notre esprit, et moins » encore aux objets qu'ils expriment, ne laissent » pas d'en découvrir aux autres tout le secret, » et de faire entendre à ceux qui n'y peuvent » pénétrer tous les mouvemens de notre ame. » Mais cet art, que nous ne concevons pas même

lorsque nous le connoissons, étoit-il donc si facile à concevoir avant qu'il fût connu? Les hommes, à qui la parole avoit suffi pendant tant de siècles, comme elle suffit encore aux trois quarts du genre humain, éprouvoient-ils, pour une autre manière de se communiquer leurs pensées, ces secrets et vifs pressentimens de l'inconnu qui tourmentent le génie, et qui le mettent tôt ou tard sur la voie des découvertes? pouvoient-ils décomposer dans les mots les sons indivisibles que l'oreille rapporte, et qui n'ont paru composés qu'après qu'on a connu, par l'écriture, le secret de leur composition? pouvoient-ils décomposer des sons qui n'étoient pas encore distingués, ou les distinguer avant qu'ils fussent décomposés? auroient-ils pu même soupçonner que le son fût figurable, la voix visible, et qu'on pût graver sur le bois ou la pierre les opérations de l'esprit? En vérité, Duclos en dit trop, et, pour vouloir relever la gloire de l'inventeur, il nous fait lui-même douter si l'art d'écrire a pu être inventé. Et certes, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la comparaison de l'écriture avec la lumière que l'instinct de la vérité et une analogie cachée entre les objets inspirent au philosophe; comparaison

dont il ne paroît pas lui-même avoir senti la force, et qui semble rapporter le bienfait de cet art lumineux à l'auteur de toute lumière, et sa naissance instantanée à la volonté de celui qui a pu dire de l'écriture comme de la lumière : « Qu'elle soit, et elle fut. »

5° Mais ce génie heureux et profond, ce bienfaiteur, ou plutôt ce créateur de la société, puisqu'il a inventé l'art qui en assure la conservation, et en continue aussi la création, a sans doute été connu des hommes ; et l'art qu'il a inventé, cet art qui nous a transmis tant de noms obscurs ou coupables, utile à son inventeur, aura consacré sa mémoire à l'éternelle reconnoissance du genre humain. Ici commencent d'autres incertitudes. Nous avons vu les doutes des philosophes sur le mode d'invention, nous allons voir les doutes de l'histoire sur la personne de l'inventeur.

Je dis les doutes sur l'inventeur, car il n'y en a point sur la contrée et le peuple auquel il appartient ; et les traditions historiques ou fabuleuses font naître l'art d'écrire chez les Phéniciens ou les Égyptiens.

Mais pourquoi tout le génie d'invention exclusivement dans une seule partie du monde ?

pourquoi précisément en Orient, tandis que dans le reste du monde, même moderne, là où l'art d'écrire n'a pas été porté; chez les sauvages de l'Amérique, qui ne manquent ni d'esprit naturel ni d'industrie; à la Chine, qui connoît presque tous nos arts, l'art de parler n'a pu, depuis tant de siècles, conduire les hommes à l'art d'écrire, ou d'écrire comme nous, par la décomposition des sons? A ne parler même que des sauvages, ne vivent-ils pas en société domestique, et n'ont-ils pas, même au besoin, quelque forme de gouvernement public? n'ont-ils pas des voisins, des alliés, des ennemis? ne font-ils pas la paix et la guerre? n'ont-ils pas des besoins et des jouissances, des plaisirs et des peines, des devoirs et des passions, des vertus et des vices, c'est-à-dire, tout ce qui développe l'esprit, excite l'industrie, éveille le génie de l'invention? Ils sculptent les objets qu'ils ont sous les yeux; ne peuvent-ils pas graver les sons qu'ils ont sur les lèvres? ils expriment la pensée sous des emblèmes; ne peuvent-ils aller plus loin, et représenter la parole par ses élémens?

C'est donc en Osient, chez les Phéniciens ou les Égyptiens, qu'il nous faut chercher, selon

la fable, l'origine de l'art d'écrire et sans doute de l'art de parler.

*Phœnices primùm, famæ si creditur, ausi*
*Mansuram rudibus vocem signare figuris.*

« C'est de lui (de Cadmus) que nous vient cet art ingénieux
» De peindre la parole, et de parler aux yeux,
» Et par des traits divers, des figures tracées,
» Donner de la couleur et du corps aux pensées. »

D'autres traditions plaçoient l'origine de l'écriture chez les Égyptiens, et en attribuoient l'invention à un secrétaire ou ministre d'un roi d'Egypte, nommé *Thot*, fils d'*Hermès* ou *Mercure Trismégiste*, personnage commode à qui l'antiquité fabuleuse étoit convenue d'attribuer l'invention de tout ce dont on ignoroit l'inventeur.

Mais les Phéniciens, plus connus dans le monde politique que leurs voisins, à cause de leur commerce, de leur navigation et de leurs colonies, ont presque toujours été confondus par les anciens avec les Hébreux. Leur pays étoit limitrophe de la Palestine, leur alphabet étoit l'alphabet hébreu, et leur langue un dialecte de la langue hébraïque. Mais les Égyptiens avoient eu long-temps les Hébreux au milieu d'eux, et, suivant un ancien auteur cité

par Eusèbe, devoient à un personnage fameux de cette nation, au patriarche Joseph, les réglemens les plus sages d'administration, et plusieurs de leurs plus célèbres monumens. Mais ce *Thot* ou *Hermès* (1), prétendu secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte, inventeur prétendu des lettres, fils de Mercure Trismégiste, qui d'Égypte a passé dans la mythologie grecque et latine avec le titre du dieu de l'éloquence et des lettres, ressemble beaucoup à Moïse élevé à la cour de Pharaon, et qui a transmis au peuple de Dieu l'écriture de la loi. Mais l'histoire de l'Égypte elle-même et de ses fabuleuses dynasties, et de ses conquérans, et de ses législateurs, n'est toute entière que l'histoire retournée du peuple hébreu, particulièrement en ce qui concerne Moïse, et le livre ou l'écriture qu'il porta aux Hébreux, comme on peut le voir dans l'ouvrage trop peu connu de l'*Histoire véritable des temps fabuleux;* et presque tout ce que *la Grèce menteuse* a dit de la sagesse, des

(1) *Thot* et *hermès* signifient, en hébreu, *lettres* et *signes*. Mercure vient de *merchèris*, qui signifie le maître *de la lecture ;* et les Latins, l'accommodant en leur langue, où se trouve le mot *merces*, ont fait aussi de Mercure le dieu du commerce.

lois, des institutions, des mystères, des rites, du gouvernement de l'antique Égypte, doit être vraisemblablement rapporté aux livres, aux lois, au gouvernement des Hébreux, et l'érudition la plus vétilleuse n'y verra jamais autre chose.

Ainsi, par les Phéniciens ou les Égyptiens, inventeurs de l'art d'écrire selon la fable, nous remontons également au peuple hébreu, premier dépositaire de la loi *écrite*, nous apercevons à travers le voile que la fable a répandu sur l'histoire des premiers temps, la nation hébraïque, le peuple de Dieu, la société aînée; et nous retrouvons chez toutes les nations policées, et à la tête de la société, quelques traces de sa langue, de ses livres, de ses lois, de ses traditions, de son histoire, comme nous retrouvons Dieu lui-même à la tête du genre humain.

Ainsi Dieu lui-même constitue la première société en promulguant et fixant par l'écriture la loi positive, comme il avoit constitué la première famille en lui enseignant avec la parole les devoirs naturels (1).

(1) Les rabbins attribuoient à Adam l'invention des

On peut à présent découvrir la raison pour laquelle l'antiquité fabuleuse a nommé les prétendus inventeurs de l'art d'écrire, tandis qu'elle n'en a supposé aucun à l'art de parler. C'est que la parole, née avec le genre humain, a dû être confondue avec les facultés natives de l'homme, et qu'on n'a pu assigner de date ni d'inventeur à un art dont on ne trouvoit pas le commencement; au lieu que l'écriture, née plus tard, et seulement lorsque les familles ont passé à l'état de nation, l'écriture, née par conséquent dans un temps et dans un lieu, prêtoit davantage à la supposition d'un inventeur et à la détermination d'une époque, outre que l'écriture, ayant besoin d'instrumens étrangers, est plus un art que la parole, et demande plus d'industrie.

A présent, si nous considérons dans leur ensemble, et les raisons prises dans la nature même de l'art d'écrire, qui ne permettent pas de croire qu'il ait été possible ou nécessaire à l'homme d'inventer l'écriture, et les opinions des philosophes sur le mode de son invention, et les traditions de la fable sur le lieu et la personne de

lettres et de l'écriture, et lui donnoient pour maître et pour précepteur l'ange Raziel.

l'inventeur, et les croyances des peuples les plus éclairés sur la première publication de la loi *écrite*, subsistante encore au milieu de nous, nous ne pourrons qu'être frappés de l'appui que ces divers motifs se prêtent les uns aux autres, et de la vraisemblance, disons mieux, de la certitude qui en résulte en faveur de l'origine que nous avons assignée à l'art d'écrire.

1° L'homme n'a pu inventer l'art d'écrire par la décomposition des sons, qui fait tout le secret de notre écriture, parce qu'il n'a jamais pu décomposer les sons qu'à la vue d'une langue écrite, c'est-à-dire, déjà décomposée, et non en entendant seulement une langue parlée. La décomposition des sons et l'écriture sont une seule et même chose, dont l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvoit décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. Il n'y a pas d'autre décomposition des sons d'une langue que son alphabet, qui est l'écriture de la décomposition, ou la décomposition écrite.

2° L'écriture est une *expression* de l'homme comme la parole (1), ou plutôt la parole orale

(1) Et même de l'homme individuel, et peut-être

ou écrite est l'homme même, l'homme intellectuel et moral qui se fait entendre et voir. Or, toutes les expressions de l'homme moral, la physionomie, l'accent, la voix, l'habitude du corps, sont hors du domaine de la volonté de l'homme, et par conséquent hors de la sphère de ses inventions, et la parole orale ou écrite comme les autres; car on peut dire que faire l'expression de soi, ce seroit en quelque sorte se faire soi-même, puisque l'homme moral n'est pour nous que l'être que nous entendons et que nous lisons. L'homme qui se présente au miroir ne fait pas son image; elle est par cela seul que le modèle existe.

3° L'homme développe ce qui est déjà connu, ou donne de nouvelles manières d'être à ce qui a déjà l'être; mais il ne crée pas, il n'invente pas ce qui n'est point. Or l'écriture eût été une création, puisque rien, dans l'homme ou hors de l'homme, et dans la nature, n'auroit pu lui donner d'idée ni d'image de la possibilité de figurer un son, de fixer la parole, de revêtir la

n'est-ce pas tout-à-fait sans raison qu'on croit retrouver quelque indice du caractère d'un homme dans le caractère de son écriture.

pensée d'un corps qui la rende visible et palpable.

4° L'homme n'a pu trouver la raison de l'invention de l'art d'écrire dans sa nécessité. L'écriture n'étoit nécessaire ni à l'homme individuel ni à la famille, puisqu'elle est encore ignorée du plus grand nombre des hommes et des familles. L'écriture n'étoit nécessaire que pour la conservation de la société, c'est-à-dire qu'elle a été donnée à la société, comme nous l'avons déjà dit, non pour l'homme, mais contre l'homme, et pour maintenir la règle des devoirs contre ses passions : nouvelle preuve que l'écriture n'est pas d'invention humaine ; car l'homme ne reçoit que du dehors des secours contre ses passions, et ne peut de lui-même leur créer des obstacles, puisqu'il ne peut penser et agir qu'avec elles, et sous leur influence ; et ce n'est pas le torrent qui fait la digue qui le contient.

5° L'écriture, selon les philosophes, est née bien des siècles après la parole, parce qu'elle est née avec la société publique, qui n'a commencé que long-temps après la naissance du genre humain. Elle est née *tout à coup et comme la lumière*, c'est-à-dire, complète et *finie* à son origine, parce qu'elle n'auroit pu remplir la

fin pour laquelle elle avoit été donnée à la société, si elle n'avoit pas été elle-même finie ou complète. Par la même raison, la parole a été complète à sa naissance; et c'est un autre motif de croire que l'homme, qui ne peut rien faire qu'avec le secours du temps, parce que le temps est la mesure de son être, n'a pas plus inventé l'écriture que la parole.

6° Les plus antiques traditions placent l'origine de l'écriture chez des peuples voisins, contemporains, frères d'origine et de langue du peuple hébreu, long-temps ses alliés ou ses maîtres, et que les anciens ont presque toujours confondus avec lui. Elles en attribuent l'invention, ou à des personnages réels qu'on peut assurer, avec beaucoup de vraisemblance, avoir été des Hébreux dont les noms et l'histoire ont été défigurés par la fable, ou à des personnages supposés dont elle a fait des dieux, et qui n'étoient que des attributs personnifiés des emblêmes de la Divinité.

7° Enfin, dans la doctrine religieuse et morale des peuples les plus éclairés qui furent jamais, et dont les croyances générales forment l'autorité la plus respectable qui puisse exister sur la terre, nous retrouvons la raison des opi-

nions des philosophes sur l'invention de l'écriture, et l'explication des traditions de la fable de l'inventeur. Nous y voyons l'*écriture* de la loi, ou la loi écrite, donnée à un peuple pour le faire passer de l'esclavage à la liberté, et de l'état physique de société à l'état moral; et cette écriture, recueillie dans le monument *écrit*, le plus ancien qui nous soit connu, modèle de toute perfection même littéraire, est conservée avec une religieuse fidélité par le peuple qui en a été le premier dépositaire, et regardée par tous les peuples civilisés comme la législation primitive de la société, la règle inflexible des mœurs, le code du *pouvoir* et des *devoirs*, le fondement de toute discipline morale et de tout ordre social, en un mot comme les *commandemens de Dieu* même, et appelée, pour cette raison, dans toutes les langues des nations chrétiennes, l'*Écriture sainte* et le livre par excellence. Cette écriture de la loi, venue du suprême législateur, a été portée au peuple hébreu par le ministère d'un homme élevé à la cour de Pharaon, et dont la fable a fait un secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte; et en réunissant toutes les circonstances extérieures dont l'histoire, expliquée et même appuyée par la fable, a entouré l'origine

de l'écriture, et tout ce qu'une haute philosophie peut découvrir de la nature intime de l'art d'écrire et de ses rapports avec la société, nous pouvons nous écrier, avec plus de raison que l'orateur romain : *Ex hâcne tibi terrestri mortalique naturâ concretus is videtur, qui sonos vocis qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit?* il n'appartenoit pas sans doute à notre nature terrestre et mortelle, celui qui, le premier, renferma sous un petit nombre de caractères le nombre infini de sons articulés que peut former la voix humaine.

L'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole.

L'homme ne peut décomposer les sons que d'une langue écrite, c'est-à-dire, déjà décomposée.

Donc il est physiquement et moralement impossible que l'homme ait inventé l'art d'écrire ou l'art de parler.

Ces propositions abrégées sont l'extrait et la conclusion des deux dissertations qu'on vient de lire sur l'origine du langage et sur celle de l'écriture. Je les livre à la méditation des philosophes, comme les *formules* d'un problème qui mérite, plus que tout autre, de fixer leur atten-

tion. Dans leur recherche sur cette question fondamentale, et le jugement qu'ils en porteront, ils écarteront de leur esprit les préjugés invétérés que fait naître et qu'entretient une habitude de parler et d'écrire, devenue pour nous, à notre insu, une seconde nature; et ils ne compareront pas aux petites et tardives découvertes de l'homme dans les arts et les sciences, deux arts ou plutôt deux merveilles qui ne sont pas de l'homme, mais qui sont l'homme même, puisqu'elles sont son expression, l'empreinte fidèle de son être moral, le mobile, le moyen et la raison de toutes ses découvertes et de tous ses progrès, et sans lesquelles l'homme même, l'homme social et raisonnable, ne seroit pas.

---

## CHAPITRE IV.

### DE LA PHYSIOLOGIE.

La physiologie est la connoissance de l'homme (physique) vivant, comme l'anatomie est la description de l'homme mort.

L'anatomie met sous nos yeux la structure organique du corps humain, la physiologie nous instruit des fonctions de ses organes.

Ainsi l'anatomie peut être comparée à la topographie d'un pays, et la physiologie à la statistique d'un État.

L'anatomie, qui ne peut examiner que par parties cet être que nous appelons le corps, est une science de détail, une énumération qui peut être plus ou moins exacte et complète; la physiologie, qui considère le jeu simultané des organes, leurs relations réciproques d'où résulte la vie, ou plutôt qui constituent la vie, est une science de rapports, un vrai *système* (à prendre ce mot dans son acception propre), qui ne peut être présenté que complet

et dans son ensemble. Je ferai mieux entendre ma pensée par une comparaison. Je peux démonter toutes les pièces d'une horloge, et les examiner une à une pour en connoître le mécanisme; mais si je veux en étudier le mouvement, en considérer l'effet, il faut que je recompose le système entier de cette mécanique, et que je connoisse par conséquent tous les rapports qu'ont entre elles les différentes parties dont elle est composée.

Si, d'un côté, la physiologie apprend de l'anatomie la structure des différentes parties du corps humain, de la chimie la nature des divers élémens qui entrent dans sa composition, de la médecine les causes qui troublent l'exercice de ses fonctions, ou les moyens qui les rétablissent, même de la mécanique les lois de quelques-uns de ses mouvemens : de l'autre, elle peut fournir à la morale quelques lumières sur l'union de l'être pensant et de l'être matériel, et sur l'influence qu'ils exercent l'un sur l'autre dans les déterminations de l'ame et les mouvemens du corps.

*Les organes de nos sens transmettent au cerveau, par le moyen des nerfs qui y aboutissent, les impressions qu'ils reçoivent des*

*objets extérieurs. La pensée se montre, la volonté naît, et elle transmet à son tour aux organes, par le ministère des nerfs qui rayonnent du cerveau, les déterminations prises à l'occasion de ces impressions.*

Là, ce me semble, est le principe général, le point fondamental de toute la physiologie, en tant qu'elle considère les rapports réciproques du physique et du moral de l'homme. Ce principe est reconnu par tous les physiologistes, depuis Descartes jusqu'au docteur Gall, et n'est pas contesté par les moralistes. J'en citerai deux qui peuvent me dispenser d'en citer d'autres. « L'empire si libre que j'exerce sur mes mem-» bres, dit M. Bossuet dans le *Traité sur la* » *connoissance de Dieu et de soi-même,* me fait » voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, » et *que c'est là le siège principal de l'ame;* » et ailleurs : « Le cerveau est le siège principal » de l'ame, et c'est de là qu'elle préside à tous » les mouvemens du corps. »

« Le tempérament du cerveau des enfans, dit » Fénelon dans son *Traité sur l'éducation des* » *filles,* leur donne une admirable facilité pour » l'expression de toutes les images; la substance » de leur cerveau est molle, et elle se durcit

» tous les jours. Pour leur esprit, il ne sait rien,
» et tout leur est nouveau. Cette mollesse du
» cerveau fait que tout s'y empreint facilement...
» Il est vrai aussi que cette mollesse et cette hu-
» midité du cerveau, jointes à une très-grande
» chaleur, leur donnent un mouvement facile
» et continuel. »

Il faut distinguer, dans ce passage, le principe général de la coopération du cerveau à l'opération intellectuelle reconnue par Fénelon de l'application qu'il en fait, et qui est purement imaginaire. La physiologie ignore quelles sont les qualités requises dans cet organe pour qu'il remplisse ses fonctions; s'il doit être sec ou humide, dur ou mou : elle ne sait pas même si l'intégrité du cerveau est nécessaire.

Nous distinguerons ailleurs, pour plus d'exactitude, les organes, ou appareils d'organes, qui ne transmettent pas au cerveau, au moins immédiatement, les impressions qu'ils reçoivent des objets extérieurs, et qui ne reçoivent pas immédiatement de la volonté la détermination de leurs mouvemens, tels que les organes qui servent à la vie purement physique; et nous verrons que leurs fonctions rentrent aussi, quoique d'une manière plus générale et moins di-

recte, sous l'empire de la volonté. On peut même déjà remarquer que les organes les plus indépendans de la volonté sont les plus soumis à l'influence de l'imagination : ainsi l'être pensant est toujours, par quelqu'une de ses facultés, à la tête de tous les mouvemens de l'être matériel.

Mais du principe que nous venons d'exposer naissent deux systèmes opposés de physiologie, comme deux branches du même tronc; et c'est ici que la physiologie entre sur les terres de la morale, et devient philosophique; seul rapport sous lequel nous la considérons dans cet écrit.

Tous les physiologistes admettent donc la coopération du cerveau pour la production de la pensée; mais les uns veulent que l'organisation en général, et celle du cerveau en particulier, soit la *cause productive* de la pensée; les autres, que le cerveau ne soit, pour cette production intellectuelle, que le *moyen opératoire* de l'ame, ou son instrument. Ceux-ci soutiennent que l'ame, tant qu'elle est unie au corps, se sert de l'organe cérébral pour penser, comme elle se sert des autres organes pour voir, pour entendre, pour toucher, etc. Ceux-là veu-

lent que la pensée soit le produit du cerveau qui reçoit les sensations, les digère, et en fait la pensée par sécrétion, précisément comme l'estomac reçoit les alimens, les digère, et en fait le chyle, le sang et les autres humeurs; et dans l'analyse d'un ouvrage moderne de physiologie (1), que j'aurai souvent occasion de citer, on appelle le cerveau le *digesteur* spécial, l'organe *sécréteur* de la pensée.

Ainsi, parmi les physiologistes, les uns, et ce sont les plus nombreux et même les plus célèbres, ont reconnu dans l'homme un principe spirituel distinct des organes corporels, et qui leur est supérieur, puisque les organes sont ses moyens et ses instrumens, et que l'organe cérébral lui-même n'est, en quelque sorte, que son premier ministre. L'ame, dans ce système, pense par le moyen ou le ministère du cerveau, comme elle regarde par le moyen des yeux, écoute par le moyen des oreilles, palpe par le moyen des mains, etc. Au nombre des défenseurs de ce système, on peut compter Descartes, Malebranche, Haller, Ch. Bonnet, Stahl surtout, plus an-

(1) *Rapports du physique et du moral de l'homme*, par M. Cabanis.

cien que ces derniers (1), et qui, portant au plus loin, et sans doute jusqu'à l'excès, les conséquences de ce principe, attribue à l'ame généralement tout ce qui se passe dans le corps, et jusqu'à ses maladies qu'il croyoit « produites par » des mouvemens que l'ame excite et dirige en » se proposant d'agir comme une nature pré» voyante et conservatrice. » *Tantum abest*, dit Stahl, *ut corpus quoquomodo sui juris sit, ut potiùs manifestissimè alterius sit juris, animæ inquam*, etc.; loin que le corps ait quelque empire sur lui-même, il dépend évidem-

(1) On permettra à l'amitié de citer, après les noms de ces hommes célèbres, celui d'un jeune homme qui auroit marché sur leurs traces, de M. Buisson, parent et élève de M. Bichat, et qui avoit partagé le premier prix de l'Ecole de Médecine en 1802. Au sortir de l'école, il se livra à un travail forcé, et périt bientôt victime de ses devoirs. Cet excellent jeune homme réunissoit, au talent le plus décidé pour sa profession, toutes les qualités aimables, toutes les vertus religieuses et civiles. Sa mort prématurée a laissé de longs regrets à une famille respectable, et de nombreux amis. Son ouvrage *de la Division la plus naturelle des phénomènes physiologiques* présente les vues les plus saines sur les questions que nous traitons ici, et sur l'accord de la physiologie et de la morale.

ment tout entier d'un autre agent, je veux dire de l'ame, etc.

Enfin, on peut dire que cette opinion est celle du genre humain, qui partout a admis dans l'homme un principe de pensée et de mouvement distinct des organes, en même temps qu'il a rapporté au cerveau la production de la pensée comme au *moyen* par lequel elle se manifeste; et l'on en trouve la preuve dans des locutions communes à toutes les langues, et même dans quelques gestes ou habitudes familières à tous les hommes.

D'autres physiologistes, venus principalement dans ces derniers temps, ne remontent pas plus haut que le cerveau et l'organisation en général, pour trouver le principe même de nos déterminations. Ils regardent la pensée, ainsi que toutes les autres fonctions productives du corps humain, comme une faculté dérivée de la seule organisation matérielle. Ce qu'on a toujours appelé dans l'homme le moral n'est à leurs yeux que le physique, observé sous un rapport particulier; mais en considérant l'intelligence comme le produit final de l'organisation, ils ont été conduits, pour ainsi dire malgré eux-mêmes, à reconnoître de l'intelligence partout où ils

voyoient une organisation. Ainsi, ils ont attribué des facultés ou des affections qui supposent de l'intelligence à l'animal et peut-être au végétal; peu s'en faut même qu'ils n'en aperçoivent jusque dans l'organisation artificielle des mécaniques qui sont l'ouvrage de l'homme, et l'auteur du traité de physiologie déjà cité observe des traces d'une faculté *de contracter des habitudes* dans la plus grande facilité de jeu et de mouvement que les machines reçoivent de l'usage, et de la répétition fréquente des mêmes opérations.

Dans cette hypothèse, l'homme n'est l'être le plus intelligent que parce qu'il est le mieux organisé, et s'il a plus d'intelligence que la brute, il n'a pas une intelligence d'une autre espèce.

Au reste, il faut remarquer que ces deux hypothèses, en nous indiquant le point de communication (au moins apparent) de l'ame et du corps, ne nous apprennent rien sur le mode de leur action réciproque. La première n'explique pas et ne prétend pas expliquer la manière dont l'ame reçoit des impressions de la part des organes, et agit à son tour sur eux pour les faire servir à ses volontés; la seconde explique encore moins comment l'organisation toute seule

devient ame et pensée; et cette dernière opinion, qui ruine la morale sans utilité pour la physique, ne peut profiter qu'à l'athéisme.

Ainsi, et pour résumer tout ce que nous venons de dire, les deux systèmes opposés de physiologie philosophique, réduits à leur plus simple expression, peuvent être représentés par ces deux définitions qu'on a données de l'homme :

« L'homme est une intelligence servie par » des organes.

» L'homme est une masse organisée et sen» sible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'envi» ronne et de ses besoins. »

Le développement de ces deux définitions opposées précédera ce que nous avons à dire sur le fond de la question qui nous occupe.

---

## CHAPITRE V.

*Définition de l'homme :* une intelligence servie par des organes.

---

CETTE définition de l'homme, que l'auteur de cet écrit a donnée ailleurs (1), peut être considérée comme l'extrait du système de physiologie qui fait de l'ame une substance distincte des organes. Cicéron exprime en d'autres termes la même pensée : *Ipsum autem hominem eadem natura non solùm celeritate mentis ornavit, sed etiam sensus attribuit tanquam satellites et nuntios;* la nature non-seulement a doué l'homme d'un esprit vif et pénétrant, mais elle lui a donné des sens qui lui servent de ministres et comme de courriers : double expression, par laquelle ce premier des philosophes comme des orateurs romains rend avec justesse et précision la double fonction des or-

(1) Discours préliminaire du *Divorce considéré au 19e siècle.*

ganes, d'avertir l'ame de ce qu'il lui importe de savoir et d'exécuter ses ordres, *satellites et nuntios*.

Le plus beau génie de l'école *animiste*, Stahl, a renfermé le même sens sous une expression moins oratoire, lorsqu'il a dit : *Anima per se nihil agere potest et sine corporeorum organorum ministerio..... Anima sensoriis organis active excubias agit.* L'ame ne peut rien faire par elle-même et indépendamment du ministère des organes corporels.... L'ame veille comme une sentinelle attentive par le moyen des organes des sens.

S'il étoit permis de rendre témoignage à la vérité de ses propres pensées, j'oserois dire que la définition de l'homme, *une intelligence servie par des organes*, présente le premier des êtres créés sous le rapport à la fois le plus noble, le plus simple et le plus étendu, et qu'elle réduit à la concision et à la généralité d'un axiome la science de tout ce que l'homme est par sa nature, et de tout ce qu'il doit être par sa raison. Je vais plus loin, et je ne crains pas d'avancer que cette définition renferme tout ce qu'il suffiroit à l'homme, et plus encore à la société, de savoir des rapports du moral et du

physique de l'homme, si nous étions encore à cet âge heureux de la vie sociale où l'homme, modéré même dans ses désirs de connoître, satisfait de savoir les choses utiles, ne cherche pas les choses curieuses, et n'abandonne pas des vérités simples et éprouvées pour courir après un vain luxe d'opinions nouvelles : semblable à ces jeunes dissipateurs qui se défont des meubles antiques et d'un bon usage qu'ils ont trouvés dans la succession de leurs pères, pour s'entourer de superfluités ruineuses et incommodes. Reprenons les termes de cette définition.

Après avoir supposé pour le philosophe spéculatif l'existence simultanée, mais distincte, des deux substances dont l'être humain est composé, l'ame et le corps, l'esprit et la matière, et même le rapport qui les unit, cette définition indique à la philosophie pratique ou à la morale les fonctions respectives de ces deux substances et même la nature du lien qui les assemble : car on peut remarquer, comme une preuve du rapport que le seul arrangement des mots a, dans une langue telle que la nôtre, avec l'ordre des idées, que le mot *servir* est ici, dans la construction grammaticale la plus simple et la plus cor-

recte, le lien ou la *copule* des deux membres de la phrase, parce que l'idée que ce mot présente fait aussi le lien des deux parties de notre être. Ainsi, cette définition exprime à la fois la prééminence absolue de l'esprit et l'infériorité de la matière, la supériorité relative de l'intelligence sur les organes, et la dépendance des organes à l'égard de l'intelligence. La définition qui appelle l'homme *un animal raisonnable* ne distingue plus assez cette noble créature, dans un temps où l'on fait de tous les animaux des êtres doués d'intelligence et de raison : elle renverse l'ordre de nos facultés en nommant la partie qui reçoit le mouvement avant celle qui le communique; elle renverse même l'ordre éternel des êtres en plaçant la matière avant l'esprit. La définition de l'homme, *une intelligence servie par des organes*, nomme d'abord l'intelligence, et désigne l'homme par la partie la plus noble de son être : elle fait de l'intelligence le maître, et des organes les serviteurs, et elle dit à l'homme tout à la fois qu'il doit cultiver son intelligence pour lui conserver sa supériorité naturelle sur les organes destinés à la servir, et qu'il doit conserver les organes, et même les exercer par le travail pour les rendre capables

de servir l'intelligence; et qu'il ne peut enfin, sans détruire la moralité de son être, et renoncer en quelque sorte à sa propre nature, souffrir que les sens et leurs organes, comme une populace mutinée, usurpent le pouvoir qui appartient de droit à l'intelligence.

Cette définition n'est pas moins exacte en physiologie qu'en morale; car soit que les organes transmettent à l'ame les *impressions* d'où naissent les images, ou les *expressions* qui nous révèlent nos propres idées, soit qu'ils exécutent sous ses ordres les actions qui suivent les déterminations de la volonté, que l'homme parle ou écoute, regarde ou parle, qu'il goûte, qu'il odore, qu'il marche ou se repose, l'homme est toujours, et dans toutes ses fonctions, une *intelligence servie par des organes*. Mais cette définition ne peut, ne doit même convenir qu'à l'homme libre dans l'exercice de ses facultés morales et physiques, le seul qui soit homme dans toute l'étendue de cette expression; car, dans l'état de non liberté morale ou physique, c'est-à-dire, de débilité corporelle ou d'aliénation mentale, l'intelligence ne peut gouverner les organes, ou les organes ne peuvent servir l'intelligence; et tantôt des organes viciés ne

rapportent à l'ame que des impressions fausses qu'elle ne peut redresser, parce qu'ils s'accordent tous à la tromper; et tantôt l'ame ne peut se faire obéir d'organes impuissans, et même en leur communiquant quelque mouvement, elle ne peut leur imprimer aucune direction. Dans cet état, les organes, loin de servir l'intelligence, semblent l'entraîner elle-même et la faire servir à l'irrégularité de leurs mouvemens. Tel un souverain, abusé par des ministres corrompus, et dans les comptes qu'ils lui rendent, et dans l'exécution des ordres qu'ils en reçoivent, semble gouverner par lui-même, lorsqu'il ne fait qu'obéir aux passions de tout ce qui l'entoure.

J'arrête ici un moment le lecteur pour lui faire remarquer la force et le motif des expressions *aliénation* et *absences*, par lesquelles notre langue désigne cet état de l'homme dans lequel la raison ne dirige plus les mouvemens du corps. Ces expressions prouvent, ce me semble, mieux que tout ce qu'on pourroit dire, la croyance universelle que la substance qui pense en nous est autre, *alia*, que la substance qui agit; car soit qu'on prenne *aliénation* au sens physique, et pour transport de propriété d'une

personne à une autre, soit qu'on l'entende dans un sens moral, et pour division entre les cœurs, soit enfin qu'il signifie *démence* et déréglement de la faculté intelligente, *aliénation,* qui vient d'*alius, alienus,* suppose toujours deux êtres distincts entre lesquels il y a séparation d'opérations et cessation de concert. Le mot *absences* présente une idée semblable : il exprime que l'ame doit être *présente* au corps pour en diriger les mouvemens, et le corps *présent* à l'ame pour en recevoir la direction. Les lois, qui ne sont que la raison générale, ont consacré cette signification, puisque, dans une accusation de crime ou de désordre dans les actions, elles ont partout admis l'ame à prouver, en quelque sorte, son *alibi* du corps qu'elle anime, et par cette raison déchargé l'homme en état de démence, ou seulement de *non intention* prouvée, de toute responsabilité. Il semble que jamais de pareilles expressions ne se seroient introduites dans le langage universel, si l'ame n'eût été que l'organisation corporelle, si *penser* n'eût été autre chose que *sentir,* et que le moral n'eût été, comme le dit à toutes les pages de son livre l'auteur des *Rapports,* etc., que le physique considéré sous un autre aspect. Cette autre ma-

nière d'être auroit produit d'autres pensées qui se seroient manifestées par d'autres locutions, parce que la pensée est l'expression de l'être, et le langage l'expression de la pensée; et si le langage lui-même, dans ses élémens les plus familiers et ses locutions les plus générales, pouvoit n'être pas vrai, le monde ne seroit tout entier qu'une grande illusion, et la société même n'auroit pu se former. . . . . . .

Les organes de la vie purement physique ou animale, tels que ceux de la respiration, de la circulation, de la digestion, etc., etc., qui semblent soustraits aux déterminations de la volonté, rentrent néanmoins sous son empire d'une manière indirecte et générale, puisqu'elle peut refuser à l'estomac les alimens dont il a besoin, ou aux autres organes les objets qui sont la matière de leurs fonctions, et même terminer la fonction de tous les organes, et arrêter pour toujours l'exercice de tous les mouvemens vitaux par le plus grand acte, l'acte suprême de la puissance de l'ame sur le corps, la mort volontaire. Mais cette indépendance dans laquelle les organes de la vie sont à l'égard de l'ame fait que l'abandon de la vie, même lorsqu'il est le plus volontaire, ne peut s'accomplir par un

simple acte de la volonté. Il paroît d'abord contraire à la constitution morale de l'homme et à la prééminence incontestable de l'ame sur le corps, que l'ame ne puisse exercer sur les organes de la vie physique l'empire absolu, la souveraineté immédiate qu'elle exerce sur les organes plus nobles de la vie morale, et empêcher, par un acte intérieur de la volonté, l'estomac de digérer ou le sang de circuler, comme elle empêche l'organe cérébral de coopérer à la pensée, ou la langue d'en produire l'expression. Mais, en y réfléchissant, on voit que la société, pour laquelle l'homme est évidemment fait, n'auroit pu subsister avec cette faculté, et que l'homme n'avoit pas assez de pouvoir sur ses passions pour qu'il eût un pouvoir si absolu sur sa propre vie, et qu'il lui fût permis d'en disposer à si peu de frais, et comme d'une chose indifférente. En effet, comme dans cette hypothèse, la mort n'eût été qu'une volonté de ne plus vivre, qui se seroit accomplie sans aucune action extérieure, et sans le secours d'aucun agent étranger, toutes les petites colères de l'enfance, tous les dépits amoureux de la jeunesse, tous les chagrins cuisans de l'âge mûr, auroient fini par le suicide chez les sujets naturellement

emportés ou affligés d'une excessive sensibilité, et les premiers mouvemens de nos passions auroient été presque toujours les derniers momens de notre vie. La tendresse paternelle auroit été sans fermeté, l'amour conjugal sans support et sans patience, les lois sans force, les fautes sans repentir et sans réparation. Ainsi, celui qui a formé l'homme pour la société lui a refusé, sur les fonctions de ses organes qui l'égalent aux animaux, l'empire qu'il lui a accordé sur celles qui le rapprochent de la Divinité même. En même temps qu'il lui a laissé la triste faculté de fermer les yeux au spectacle des œuvres de son Créateur, l'oreille à la vérité, le cœur même à la bienfaisance, il n'a pas voulu qu'il pût arrêter à son gré les digestions et les sécrétions, et il lui a interdit sur ses mouvemens le pouvoir qu'il lui a donné sur ses actions. Ainsi l'homme qui veut rejeter le fardeau de la vie est obligé d'armer son corps contre lui-même, comme contre un ennemi étranger. Ainsi il est averti, par cet effort même, qu'il n'est pas plus le maître de sa propre vie que de la vie des autres, mais que la vie de tous appartient à la société; et, lorsqu'elle en réclame le sacrifice, l'abandon volontaire qu'il en fait, loin d'être un excès de

délire d'une passion exaltée, ne peut être l'effort le plus héroïque de la vertu qu'autant qu'il est l'acte le plus réfléchi de la raison.

Je reviens à la définition de l'homme.

Ce qui me confirme dans la pensée que cette définition renferme une profonde vérité, c'est l'analogie évidente qu'elle présente entre la constitution naturelle de l'homme et la constitution naturelle, et la seule naturelle de la société.

En effet, si l'homme est une *intelligence servie par des organes* pour des fins de production et de conservation, la société domestique ou publique, religieuse ou politique, n'est pas autre chose qu'un *pouvoir servi par des ministres* pour des fins de production et de conservation. Cette analogie n'a pas échappé à Cicéron: *Animus corpori dicitur imperare ut rex civibus, aut parens liberis*; l'esprit commande au corps comme un roi à ses sujets ou un père à ses enfans. La raison de cette analogie est sensible. Dans l'homme, l'intelligence ou l'ame est le *pouvoir*, et les organes sont les *ministres*. Dans la société, le *pouvoir* est l'intelligence, l'ame la raison du corps social, et les *ministres* (1) ou

(1) Je dois avertir, une fois pour toutes, que, dans

agens en sont les organes. Le pouvoir de la société est averti par ses *agens* de tout ce qui importe au bonheur de la société ou menace sa sûreté, et il accomplit, par leur ministère, son action conservatrice du corps social. Dans l'homme, l'ame est avertie aussi par le rapport des organes de tout ce qui peut être utile ou nuisible au corps, et elle exécute aussi, par leur moyen, ses fonctions productives et conservatrices. Selon que l'ame est bien ou mal servie par les organes, la volonté s'exerce au dehors avec plus ou moins de force et de rectitude; et même tout exercice de la volonté cesse à l'extérieur, et l'ame, même lorsqu'elle est encore *présente*, n'est plus *sensible*, si les organes sont entièrement hors d'état de la servir, comme, par exemple, dans l'homme aveugle, sourd, muet et perclus. Ainsi, selon que le pouvoir social est bien ou mal servi par les ministres de ses volontés, son action sur la société est

les matières politiques, le mot *ministre* ne s'entend pas au sens restreint, qui signifie un homme chargé d'une partie quelconque d'administration; mais dans le sens absolu, qui signifie membre du corps dévoué aux fonctions publiques, dans les Etats où il y en a un de ce genre qu'on appelle *la noblesse*.

forte ou foible, réglée ou désordonnée; et cette action cesseroit tout-à-fait, et le pouvoir, même présent, ne seroit plus sensible, si on pouvoit le supposer entièrement privé d'agens ou de ministres pour éclairer ses volontés et exécuter ses ordres. Nous avons remarqué dans l'homme des appareils particuliers d'organes destinés à la reproduction ou à l'entretien de la vie physique, qui, ayant en eux-mêmes le principe et le moyen de leurs fonctions, ne sont que médiatement soumis à l'empire de la volonté, semblent ne dépendre de l'ame que par les rapports généraux d'organisation qui les unissent au reste du corps, et dont elle ne pourroit interrompre les fonctions que par l'acte violent et déréglé du suicide. Dussé-je être accusé de pousser trop loin le parallèle entre l'homme et la société, je ferai observer qu'il y a aussi dans la société publique ou l'Etat des sociétés particulières ou domestiques qui servent aussi à l'entretien et au renouvellement du corps physique de l'Etat, sociétés qui ont en elles, et dans le pouvoir paternel ou domestique, la raison et les moyens de leur existence; sociétés aussi qui ne dépendent du pouvoir public que médiatement, et par des rapports généraux de subordination

commune, et dont il ne pourroit troubler les fonctions et détruire la liberté que par une action désordonnée et oppressive qui seroit un véritable suicide politique : car le pouvoir public n'a de droit sur la famille que pour en protéger l'existence et en faciliter le développement.

L'homme, considéré en lui-même et dans sa constitution naturelle, est donc une vraie monarchie, comme la société ; une monarchie qui a aussi son *pouvoir*, ses *ministres*, ses *sujets*, et dans laquelle, comme dans toute autre, la partie qui doit obéir, la partie sujette et animale, fait un continuel effort pour usurper le pouvoir sur la raison, égarer les sens pour qu'ils la trompent, et établir dans l'homme la domination exclusive des besoins physiques et la souveraineté des passions. Si le pouvoir, dans cette monarchie, doit veiller à la conservation de la partie subordonnée, celle-ci à son tour ne doit agir que sous les ordres du pouvoir, et pour assurer le libre exercice de ses fonctions. Si le pouvoir se retire, le sujet périt : mais, pour compléter l'analogie entre l'homme et la société, même en cessant d'animer le corps auquel elle est unie, l'ame ne cesse pas de vivre. *Le roi ne meurt pas* dans la monarchie de l'homme,

pas plus que dans la monarchie de la société. Ainsi nous retrouvons le dogme religieux de l'immortalité de l'ame, marchant, pour ainsi dire, parallèlement dans la société avec le dogme politique de la perpétuité du pouvoir public, et nous voyons aussi les mêmes systèmes philosophiques nier à la fois la vérité de l'immortalité de l'ame et la nécessité de l'hérédité du pouvoir.

Le parallèle entre l'homme et la société, suivi jusque dans les derniers détails, seroit toujours également juste, parce que les rapports sur lesquels il est fondé sont constamment vrais. Aussi cette analogie a-t-elle été reconnue ou plutôt soupçonnée, et même dès la plus haute antiquité. C'est uniquement dans les rapports qu'elle présente qu'il faut chercher l'explication de cette maxime célèbre chez les anciens, que *l'homme est un petit monde*, c'est-à-dire, une petite société, non égale, mais semblable en tout à la grande société; et l'univers lui-même ou le *grand monde*, qui comprend l'homme et la société, est-il autre chose aux yeux d'une véritable philosophie, dans sa constitution et l'ordre admirable qui préside à sa durée, qu'*une intelligence servie par des organes* pour l'ordre physique,

et *un pouvoir servi par des ministres* pour l'ordre moral, soit que l'on considère les phénomènes généraux de la nature matérielle, le feu, l'air, la lumière, comme les agens matériels, les *organes* ou les instrumens dont *l'intelligence* suprême se sert pour entretenir la vie dans toutes les substances qui composent le monde physique; soit que l'on regarde les créatures intelligentes comme les causes secondes, ou les *ministres du pouvoir suprême*, pour transmettre la connoissance des lois morales qui règlent la société, et en assurer l'exécution?

Cette analogie parfaite entre la nature de l'homme et la nature de la société, je la propose avec confiance comme une preuve de la vérité de la définition que j'ai donnée de l'homme, parce que cette analogie suppose la plus grande simplicité de moyens avec la plus vaste étendue de plan; caractère que les philosophes de tous les temps, et même du nôtre, attribuent à la puissance qui a formé et ordonné l'univers, soit qu'ils reconnoissent cette puissance dans une intelligence suprême, ou qu'ils la placent dans l'énergie de la matière et les seules forces de la nature. Si, dans les sciences physiques, on cherche à simplifier l'étude de la nature par la dé-

converte de lois de plus en plus générales qui puissent expliquer un plus grand nombre de faits particuliers; si c'est avec raison que l'on croiroit avoir atteint le dernier terme des progrès de ces sciences, en ramenant à une seule loi, à un seul principe tous les phénomènes qu'elles présentent, pourroit-on ne pas reconnoître un grand principe de la science morale ou sociale, et un progrès réel des connoissances philosophiques dans cette définition si simple, qui, s'appliquant avec la même justesse à toutes les natures, explique à la fois l'homme, la société, l'univers?

Je ne crains pas d'avancer qu'un esprit exercé à considérer, dans toute sa généralité, le système entier des êtres moraux, en rapprochant cette définition des croyances immémoriales de tous les peuples, premier fondement de toute certitude morale, y verra peut-être quelque chose de plus qu'une simple thèse philosophique. Je crois même qu'il jugera que cette harmonie entre la constitution de l'homme, la constitution de la société, la constitution même de l'univers, manifestée par une définition identique, *une intelligence servie par des organes*, ou un *pouvoir servi par des ministres*, est toute

seule une preuve de la vérité des rapports dont cette définition est l'expression, et qu'il est impossible qu'une erreur, c'est-à-dire, une chose sans réalité, eût pu être représentée à l'esprit par une expression si simple, si élevée et si générale.

« L'univers, a dit d'Alembert, pour qui sau-
» roit l'embrasser d'un seul point de vue, ne
» seroit qu'un fait unique et une grande vé-
» rité. »

Peut-être la définition qui fait de l'homme *une intelligence servie par des organes* paroîtra à quelques esprits donner une idée trop relevée de notre foible nature : c'est un effet inévitable des opinions populaires, partout où elles se répandent, que tout ce qui est *noble*, même dans la doctrine, paroisse *suspect*. Mais si une haute philosophie recommande à chaque homme en particulier de s'estimer peu lui-même, elle inspire à tous les hommes la plus haute idée de la dignité de l'espèce humaine, bien différente de ces opinions *désolantes* qui font de la raison de chaque homme une puissance indépendante, et du genre humain tout entier une *espèce* de l'animalité.

Ainsi, pour résumer tout ce qui a été dit dans

le chapitre qu'on vient de lire, l'homme est *une intelligence servie par des organes :* servie par l'organe du cerveau pour les opérations de l'intelligence, c'est-à-dire, la perception des images, ou la conception des idées; servie par les organes de la vue, de l'ouïe, du tact, de la voix, de la *locomotion,* etc., pour la transmission au dehors des impressions qui forment les images, ou des expressions par lesquelles se manifestent les idées, pour l'exécution, sous les ordres de la volonté, des divers mouvemens nécessaires à la conservation de nos corps, à l'accomplissement de nos devoirs, à nos communications avec nos semblables; servie par les organes de la sensibilité, ou plutôt par la sensibilité répandue dans tous les organes, pour transmettre à l'ame les sensations de douleur et de plaisir; servie enfin, quoique d'une manière moins directe et plus indépendante, par les organes de la respiration, de la nutrition et les autres, dont la fonction est d'entretenir la vie ou de la communiquer; organes qui, considérés dans leurs rapports généraux avec la volonté, et dans leur destination particulière, sont plutôt les *sujets* de l'intelligence que ses *ministres,* et travaillent au soutien de l'être physique pour

le rendre capable de servir l'être moral; image vivante de la société, où les classes inférieures, sujettes et non ministres, exclusivement occupées de soins domestiques, de travaux manuels, d'arts mécaniques, enfin de tout ce qui est nécessaire à l'entretien physique du corps social, donnent aux classes les plus élevées le temps et les moyens de vaquer sans distraction aux soins plus nobles et plus importans de la vie publique.

## CHAPITRE VI.

*Définition de l'homme :* une masse organisée et sensible, qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins. (*Catéch. philos.* de Saint-Lambert.)

---

La définition de l'homme : « une masse orga-» nisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce » qui l'environne et de ses besoins, » est prise du *Catéchisme philosophique* de M. de Saint-Lambert; et quoiqu'elle ne se trouve pas textuellement dans les *Rapports du physique et du moral*, dont l'auteur, après avoir défiguré l'homme, n'a pas osé le définir, elle résulte évidemment de son système. D'ailleurs, cet écrivain se l'est en quelque sorte appropriée par les éloges exagérés qu'il a donnés au *Catéchisme philosophique*, dans lequel il loue et le style, et les principes, et les « exemples par lesquels » l'auteur les applique, et les règles de con-» duite qu'il en a déduites (1). »

(1) Le *Catéchisme philosophique*, ni même les *Rap-*

Il n'est personne qui ne reconnoisse l'homme et l'homme seul dans *une intelligence servie par des organes*, parce qu'il n'est personne qui ne sache, par le témoignage de sa raison et de ses sens, et par le sens intime, qu'il a une intelligence (quel qu'en soit d'ailleurs le principe); qu'il a des organes, et que l'intelligence fait servir les organes à ses déterminations; mais la définition opposée : *une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins*, est une véritable énigme que les uns peuvent entendre de l'homme, les autres de l'animal et même du végétal; *masses* aussi ou portions de matière, *masses organisées* et même *sensibles*, puisque l'animal est certainement doué de sensibilité, et que l'on donne le nom de *sensibilité élective* à certaines propriétés des végétaux, soit lorsqu'ils s'assimilent les sucs qui leur sont propres à l'exclusion de tous les autres, soit lorsqu'ils montrent de la contractilité et de l'irritabilité, comme les *sensitives*, ou qu'ils affectent certaines positions

*ports du physique et du moral*, de Cabanis, n'ont plus de lecteurs; mais les doctrines matérialistes ont des partisans, et ce sont les doctrines et non les auteurs, que l'on combat ici.

comme les plantes appelées *solaires*. Il est vrai que cette sensibilité végétale est purement physique; mais la sensibilité humaine n'est pas autre chose suivant les nouveaux moralistes, et l'auteur des *Rapports* dit expressément : « Nous » ne sommes pas sans doute réduits à prouver » que la *sensibilité physique* est la source de » toutes les idées et de toutes les habitudes qui » constituent l'existence morale de l'homme. »

Mais, à ne considérer cette définition que sous le rapport de l'expression, est-il d'une saine logique de définir un objet par les qualités qui lui sont communes avec mille autres objets, plutôt que par celles qui sont propres à lui seul, et qui mettent entre cet objet et les autres une distinction marquée? Ceux qui définissent l'homme *une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins*, croiroient-ils définir une production littéraire, le *Télémaque* par exemple, en l'appelant *une masse de papier imprimé où il y a des aventures?* et cette définition ridicule, mais au fond aussi juste que celle de l'homme, ne conviendroit-elle pas aussi bien au conte de *Peau d'âne* qu'à l'immortel ouvrage de Fénelon? Cette définition ne convient-elle pas aux animaux comme

à l'homme? et en considérant l'industrie native avec laquelle ils savent pourvoir à leurs besoins, et ce qu'ils peuvent apprendre de l'art que nous employons à les dresser pour nos usages, ne pourroit-on pas les appeler aussi des *masses organisées et sensibles qui reçoivent l'esprit de tout ce qui les environne et de leurs besoins?* Mais peut-être le premier mérite de cette définition, aux yeux de quelques personnes, est de pouvoir convenir aux bêtes comme aux hommes, et sans doute son auteur s'est applaudi d'avoir pu confondre ainsi l'intelligence de l'homme et l'instinct de la brute.

Ce qui met une opposition totale entre les deux définitions de l'homme, c'est que, dans la première, l'homme *est* intelligence, et il *a* des organes pour la servir; et que, dans la seconde, il est *masse* ou matière organisée, et il *a* par acquisition ou reçoit l'intelligence. Ainsi, dans l'une, l'*être* propre, essentiel de l'homme, est l'ame ou l'esprit, et les organes ne sont que l'*avoir* ou l'attribut; et dans l'autre, la matière ou les organes sont l'*être*, et l'esprit est l'*avoir*, ou l'attribut acquis ou adventif: car ces deux expressions *être* et *avoir* présentent les deux idées les plus générales sous lesquelles on puisse

concevoir l'être, et tout ce qu'on peut lui attribuer; et c'est l'unique raison de l'emploi que toutes les langues font d'*être* et *avoir* comme auxiliaires, exprimés ou sous-entendus, de tous les verbes qui désignent les divers états ou modifications de l'être.

Ces deux définitions sont donc les deux extrêmes de la science de l'homme; elles diffèrent l'une de l'autre comme tout ce qu'il y a de plus opposé dans nos idées, et pour s'en convaincre, on n'a qu'à les réduire l'une et l'autre à leur expression la plus simple, et l'on trouvera que, dans l'une, l'homme est un *esprit qui a reçu des organes*, et dans l'autre, des *organes qui reçoivent de l'esprit*.

Mais, quand il seroit vrai que le besoin de la faim et de la soif et la vue des alimens eussent pu donner à l'homme, sans aucune autre leçon, l'*esprit* de manger et de boire, quoique ce même besoin tout seul n'éclaire pas l'homme, comme il éclaire la brute, même la plus stupide, sur le choix des alimens qui lui sont propres; quand il seroit vrai que le besoin de se défendre des injures de l'air eût pu donner à l'homme l'esprit de se retirer sous un arbre ou dans une grotte; quand le besoin du repos lui auroit donné l'es-

prit de dormir, et le besoin de fuir l'esprit de courir, ces besoins natifs, les premiers et même les seuls nécessaires au soutien de la vie physique, une fois satisfaits, l'esprit reçu de ces besoins n'eût pas dû s'étendre au-delà de ces mêmes besoins; et le luxe, qui n'est qu'un sentiment confus et déréglé de perfection, n'est pas un besoin qui ait pu donner l'esprit d'inventer les agrémens, les superfluités, même les commodités de la vie, qui ne sont des besoins qu'après que l'esprit les a connus et que le corps les a goûtés. Combien y a-t-il de peuples dont l'esprit est encore renfermé dans le cercle étroit des premiers besoins, et à qui le besoin de se préserver du froid n'a pas donné l'esprit de se faire des vêtemens, pas même, si l'on en croit quelques voyageurs, l'esprit d'allumer du feu! Mais où est le besoin de l'ordre corinthien, pour que l'homme ait reçu l'esprit d'en inventer les belles proportions? et croit-on que, si le sculpteur à qui le hasard offrit un vase entouré d'une tige d'acanthe n'eût pas eu dans l'esprit, antérieurement à cette vue, le sentiment du beau, et ces idées de proportions et de rapports entre les objets qui constituent proprement l'esprit, il eût eu tout à coup, et par le seul effet de cette image, la

pensée de faire d'un vase orné de feuillages le chapiteau de sa colonne? Où est le besoin de l'imprimerie, pour que l'homme en ait reçu l'esprit d'imaginer les procédés compliqués de cet art ingénieux? où est le besoin des habits magnifiques, des mets recherchés, pour que l'homme en ait reçu l'esprit de fabriquer des étoffes, ou de combiner des saveurs? où est le besoin des tragédies en cinq actes et des épopées en vingt chants, pour que l'homme en ait reçu l'esprit d'ourdir la fable d'un poème, et d'en disposer les différentes parties? où est même le besoin du langage, pour que l'homme, qui peut vivre sans parler, ait reçu de ce besoin l'esprit, le prodigieux esprit d'inventer le miracle toujours subsistant de la parole, et de ses incompréhensibles combinaisons qui constituent le langage humain? et les systèmes de morale et de métaphysique, abus de l'esprit, si nos philosophes le veulent ainsi, mais qui sont de l'esprit enfin, à quel besoin faudra-t-il les rapporter? Mais cette *masse organisée* ne *reçoit* pas seulement l'*esprit de ses besoins;* elle le reçoit encore de *tous les objets qui l'environnent*, c'est-à-dire que l'homme, né sans esprit au sein des forêts, au milieu de toutes les productions brutes de la

nature animée ou inanimée, air, eau, plantes, pierres, métaux, animaux, etc., a reçu de tous ces objets la connoissance des rapports qu'ils ont les uns avec les autres, et que tous ont avec ses besoins; l'esprit de fondre les métaux, de tailler la pierre, de façonner le bois, d'ourdir la laine et le lin, de dompter les animaux; le génie enfin de se servir de tous ces objets pour élever des palais, construire des vaisseaux, cultiver la terre, parcourir les mers, mesurer les cieux, et faire servir toute la nature à ses usages? Combien est plus simple, plus naturel, plus facile, plus conforme, en un mot, à l'ordre de nos idées les plus communes, de nos habitudes les plus familières, à l'opinion même du genre humain, le sentiment de ceux qui croient l'homme né avec une intelligence qui n'attend pour s'exercer que des organes capables de la servir; une intelligence éclairée chez les premiers humains par celui qui, ayant placé l'homme sur la terre, et l'ayant institué usufruitier universel de ce vaste domaine, a dû lui donner, dès les premiers momens de son existence, les moyens d'y vivre, et de faire servir la nature à ses besoins! Ainsi, à quelque époque que chaque génération humaine ait successive-

ment paru sur la terre, elle y a trouvé déjà répandue la connoissance des arts utiles, cette connoissance que l'idée du beau et du bon, caractère spécial d'une intelligence raisonnable, a perfectionnée lentement, et qu'elle perfectionne tous les jours par l'effet de la communication des esprits et de la communauté des travaux entre tous les hommes réunis par le lien du langage.

« Avec le genre humain, dit Bossuet, dans » son *Discours sur l'histoire universelle*, se » conservèrent (après le déluge) les arts, tant » ceux qui servoient de fondemens à la vie hu» maine, et que les hommes savoient dès leur » origine, que ceux qu'ils avoient inventés de» puis. Ces premiers arts, que les hommes ap» prirent d'abord, et apparemment de leur Créa» teur, sont l'agriculture, l'art pastoral, celui » de se vêtir, et peut-être celui de se loger (1):

(1) Genèse, chap. III et IV. De tous les arts, le plus intimement lié à la civilisation des peuples paroît être l'art de fondre et de travailler les métaux, puisque cet art fournit à tous les autres leurs instrumens, et que, sans lui, on ne peut concevoir, chez un peuple policé, ni la paix, ni la guerre, ni la culture de la terre, ni la défense de la société. Comment a pu être inventé

» aussi ne voyons-nous pas le commencement » de tous les arts en Orient, vers ces lieux d'où » le genre humain s'est répandu? »

La fable, en racontant les origines de ces choses, a défiguré les noms, altéré les circonstances, et confondu, dans l'histoire particulière de quelques peuples, les lieux, les hommes et les temps; mais elle n'a pu effacer la trace des faits généraux de l'histoire même du genre humain, et ces traditions primitives, conservées

cet art, dont les matériaux, enfouis dans les entrailles de la terre, et mêlés, sous une forme souvent imperceptible, à des substances terreuses, ne peuvent en être dégagés que par les combinaisons les plus savantes, et à l'aide des agens les plus puissans? Cependant on le retrouve dans l'histoire, aussitôt qu'on y aperçoit des sociétés; et l'homme même sauvage en saisit si immédiatement l'utilité, qu'il donne tout ce qu'il possède pour une hache ou quelques clous. Il est digne de remarquer que c'est avec des métaux que la fable a désigné les premières époques du monde et les divers états de civilisation, et qu'elle leur a même attribué des rapports avec les signes célestes, sans doute parce que des traditions immémoriales faisoient de cet art, le premier et le plus nécessaire de tous pour l'homme en société, un bienfait des cieux plutôt qu'une invention des hommes.

chez tous les peuples qui ont des souvenirs. Elle nous montre également la naissance de tous les arts à côté du berceau des sociétés, les hommes instruits par les dieux dans la science de la vie, et toutes les connoissances venues primitivement de l'Asie et des lieux les premiers habités. C'est aux Phéniciens, voisins des Hébreux, et qu'elle confondoit avec eux, que l'antiquité fabuleuse attribuoit l'invention de l'écriture; et « les his» toires grecques, nous dit Bossuet, font foi » que la philosophie du théisme venoit d'O» rient, et des endroits où les Juifs avoient » été dispersés. »

Ainsi le Créateur, en instruisant les premiers hommes dans l'art de vivre, qui comprend toutes les sciences physiques, et dans la religion, qui comprend toutes les sciences morales, a donné, dans leur personne, au genre humain les élémens de toutes les connoissances physiques et morales, qui ont été développées plutôt qu'inventées dans chaque société, à mesure de son âge et de ses progrès, et qui se développeront successivement tant qu'il existera des hommes et des sociétés; car, même dans les arts, le luxe, comme nous l'avons déjà fait observer, n'est qu'une recherche continuelle, et

quelquefois inquiète de perfection ; et, loin que l'homme *reçoive l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins,* il reçoit de son esprit les moyens de faire servir tout ce qui l'environne à satisfaire ses besoins, et même on peut dire qu'il reçoit de l'inépuisable activité de son esprit de nouveaux besoins, et des moyens toujours nouveaux de les satisfaire.

Mais nous-mêmes, nous portons nos arts aux sauvages, peuples, qu'on y prenne garde, non pas naissans et primitifs, mais dégénérés; aussi anciens que tous les autres, mais qui, sortis trop jeunes de la famille, séparés de la branche aînée qui avoit conservé, qui avoit maintenu autour d'elle la connoissance des vérités primitives, relégués aux extrémités de l'univers, et sans communication avec les peuples civilisés, ont oublié ce que les autres ont retenu, et perdu successivement jusqu'aux plus nobles traits de la figure humaine. Une intelligence obscurcie n'anime plus leurs yeux; l'humanité ne met plus le sourire sur leurs lèvres, ni la pudeur la rougeur sur leurs fronts, et ils n'ont conservé de leur antique patrimoine que le sentiment confus de quelque être supérieur à l'homme et de l'existence des esprits, et une

langue grossièrement articulée, type indélébile de la nature humaine, et le seul titre qui leur soit resté pour se faire reconnoître de leurs frères, et revendiquer un jour leurs droits à l'héritage commun. Et cependant n'ont-ils pas des besoins, ces peuples vains, cupides et intempérans? n'ont-ils pas des passions? ne sont-ils pas *environnés de tous les objets* de la nature, et même d'une nature plus grande, plus riche et plus majestueuse que la nôtre? et comment, depuis tant de siècles, *ces masses organisées*, et même puissamment *organisées*, *sensibles* aussi et jusqu'à la fureur, n'ont-elles pu recevoir de leurs besoins, ou des objets qui les environnent, l'esprit d'inventer, pas même l'esprit d'imiter de leur commerce avec nous, de la vue de notre industrie, de la possession des produits de nos arts que nous leur portons en échange des productions de leur nature? Pourquoi tant de génie à un bout de l'univers et si peu à l'autre? pourquoi toutes les inventions à une extrémité du globe, et à l'extrémité opposée une si profonde stupidité? Et toutefois, remarquez, à l'honneur de l'intelligence humaine, que même au milieu de l'abrutissement où ils sont tombés, les sauvages ont retenu quelque vestige

quelquefois inquiète de perfection ; et, loin que l'homme *reçoive l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins,* il reçoit de son esprit les moyens de faire servir tout ce qui l'environne à satisfaire ses besoins, et même on peut dire qu'il reçoit de l'inépuisable activité de son esprit de nouveaux besoins, et des moyens toujours nouveaux de les satisfaire.

Mais nous-mêmes, nous portons nos arts aux sauvages, peuples, qu'on y prenne garde, non pas naissans et primitifs, mais dégénérés; aussi anciens que tous les autres, mais qui, sortis trop jeunes de la famille, séparés de la branche aînée qui avoit conservé, qui avoit maintenu autour d'elle la connoissance des vérités primitives, relégués aux extrémités de l'univers, et sans communication avec les peuples civilisés, ont oublié ce que les autres ont retenu, et perdu successivement jusqu'aux plus nobles traits de la figure humaine. Une intelligence obscurcie n'anime plus leurs yeux; l'humanité ne met plus le sourire sur leurs lèvres, ni la pudeur la rougeur sur leurs fronts, et ils n'ont conservé de leur antique patrimoine que le sentiment confus de quelque être supérieur à l'homme et de l'existence des esprits, et une

Nous avons montré dans le chapitre précédent que la définition, *une intelligence servie par des organes*, pouvoit s'appliquer à la constitution de la société et même à celle de l'univers comme à celle de l'homme, et que l'on retrouvoit partout cette grande idée *d'une intelligence servie par des organes, et d'un pouvoir servi par des ministres*. Dans le système opposé, nous retrouvons aussi une sorte d'analogie entre l'homme, telle qu'une certaine philosophie le conçoit; la société, telle qu'elle la constitue, et l'univers même, tel qu'elle l'imagine; et la définition de l'homme : « une » masse organisée et sensible, qui reçoit l'es» prit de tout ce qui l'environne et de ses be» soins, » peut, sans lui faire trop de violence, convenir à la société des matérialistes et même à leur univers. En effet, dans leur système favori de société, le système populaire, le pouvoir, le souverain est aussi la *masse* du peuple, *organisée* en un nombre infini d'autorités et de fonctions; masse *sensible* aussi, ou, ce qui est la même chose, douée d'une extrême irritabilité; masse qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne, et qui, par elle-même inerte et passive, reçoit le mouvement et la direction de la part

de ceux qui la font vouloir à son insu, pour la faire agir à leur profit; masse aussi qui reçoit *l'esprit de ses besoins :* car ce n'est jamais que ses besoins ou des plaisirs devenus pour lui des besoins, du *pain* et des *spectacles*, et tout ce qui y sert, le commerce, l'agriculture, les arts, la physique enfin, et jamais la morale, que le peuple voit dans l'administration, toutes les fois que, pour son malheur, il fait irruption dans le gouvernement; et ce sont aussi les sciences physiques qui prospèrent le plus dans un État populaire. L'univers lui-même n'est, suivant la même doctrine, qu'une masse organisée en animal, en végétal, en minéral, etc.; masse douée aussi de sensibilité : car si elle ne peut recevoir l'esprit de ce qui l'environne, puisque hors d'elle il n'y a rien, elle retrouve dans sa propre énergie et dans ses seules forces, non-seulement la puissance qui produit, mais l'intelligence qui dispose, et la Providence qui conserve.

C'est donc une vérité fondamentale de la première de toutes les sciences, la science de l'être moral, que cet enchaînement nécessaire dans tous les systèmes entre toutes les vérités, même entre toutes les erreurs : d'un côté entre le spiritualisme de l'homme, le monarchisme

de la société, le théisme de l'univers; de l'autre, entre le matérialisme, le popularisme et l'athéisme. Le premier des deux systèmes a régné exclusivement en Europe depuis la naissance du christianisme, défendu par la religion chrétienne. Le second, introduit dans la chrétienté depuis près de trois siècles, a pris dans ces derniers temps une grande prépondérance, soutenu par la philosophie moderne. La postérité en recueillera les derniers fruits. Ainsi, à considérer ce dernier système, non dans les opinions indécises de quelques savans, pas même dans la marche souvent contrainte de telle ou telle société, mais dans l'ensemble des sociétés civilisées ou dans l'Europe chrétienne, on peut assurer qu'un système faux sur l'homme amèneroit à la longue un système correspondant sur la société et même sur l'ordre universel des êtres, si le christianisme, qui seul peut conserver la croyance de la Divinité et de la spiritualité de nos ames, et la connoissance même du vrai pouvoir de la société, venoit jamais à s'affoiblir et à s'éteindre. C'est même un nouveau motif de croire à l'existence de Dieu et à celle de nos ames, que cette disposition naturelle à nos esprits de réduire en système

ses opinions même les plus fausses. L'esprit de l'homme, fait à l'image de la suprême intelligence et de la raison essentielle, ne sauroit entièrement en effacer les traits, et il ne peut s'empêcher d'être conséquent, même lorsqu'il peut cesser d'être raisonnable.

Non, ce n'est pas un philosophe qui appelle l'homme une *masse organisée qui reçoit l'esprit.... de ses besoins*, c'est encore moins un poète; et quoique l'auteur qui a dégradé à ce point la nature humaine ait rimé agréablement quelques idées communes *sur les saisons*, jamais l'homme inspiré n'auroit conçu, jamais *l'os magna sonaturum* n'auroit proféré de si tristes, de si abjectes erreurs.

Après avoir présenté sous un point de vue général les deux systèmes de physiologie philosophique exprimés dans les deux définitions opposées de l'homme, il convient d'entrer dans une discussion plus approfondie sur la nature et les fonctions de notre intelligence, et de montrer qu'une *masse organisée*, ou, pour parler avec l'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, que l'organisation ne peut être la cause productive de la pensée.

## CHAPITRE VII.

### DE LA PENSÉE.

PENSER, *c'est sentir,* dit l'idéologie (1) moderne, et de peur qu'on ne s'y trompe, et qu'on ne l'entende d'une sensibilité morale, l'auteur des *Rapports* a soin de nous dire : « Nous ne sommes pas sans doute réduits à » prouver que la *sensibilité physique est la » source de toutes les idées et de toutes les » habitudes qui constituent l'existence morale » de l'homme.* »

C'est donc la sensibilité physique que l'on confond avec la pensée, et concevoir l'idée la plus intellectuelle n'est autre chose, dans le système, que sentir physiquement.

Condillac avoit un peu adouci la crudité de cette proposition, lorsqu'il avoit avancé que la pensée n'étoit que la *sensation transformée*;

(1) On lit dans le *Discours de la vie heureuse*, mauvais écrit philosophique du milieu du 18e siècle : « Penser est une *manière* de sentir. » On voit le progrès des opinions.

mais, une fois le principe posé, les dernières conséquences devenoient inévitables.

Ainsi, lorsque je reçois un coup violent dans une partie du corps, c'est ma sensibilité physique qui est excitée, et lorsque je lis une oraison funèbre de Bossuet, c'est encore à ma sensibilité physique que je dois rapporter l'impression que j'en éprouve; et les plus profonds penseurs, Platon, Descartes, Malebranche, Leibniz, n'étoient distingués des autres que par un plus haut degré de sensibilité physique.

Ce qui décrie la métaphysique, c'est qu'au lieu de donner la raison des notions communes qui sont, en morale, les seules vraies, par cela seul qu'elles sont celles de tout le monde, elle affecte trop souvent de les contredire, et de nous apprendre, sur nos propres facultés, des choses dont nous devrions être les premiers instruits, et que nous ne saurions retrouver en nous-mêmes. Et par exemple, qui est-ce qui n'est pas révolté de cette proposition, que *penser est sentir*, et n'en trouve pas le démenti dans ses idées les plus distinctes, et ses sentimens les plus habituels (1)?

(1) « Vous prétendez que *penser est sentir*, disoit M. le » comte de Ségur, président de l'Institut, répondant

Le matérialisme est par lui-même si étrange, que ceux qui trouvent utile de le répandre devroient se contenter d'en présenter franchement les conséquences aux passions qui s'en accommodent et s'occupent fort peu de la théorie. Même quand le cœur goûte cette doctrine, l'esprit n'y croit pas, et les raisonnemens sérieux employés à les justifier, superflus pour les uns, sont ridicules aux yeux des autres.

Il y a même bien peu de philosophie à soutenir que *penser* et *sentir* sont une même chose, lorsqu'on est forcé de se servir de deux termes différens. Il peut y avoir des synonymes ou des termes à peu près équivalens en poésie; mais la philosophie n'en connoît pas, et elle conçoit deux idées partout où elle entend deux expressions.

Il faut cependant pénétrer plus avant dans la connoissance de nous-mêmes, et étudier les opérations diverses de notre faculté intelligente. Mais ce ne sera, ni par la *décomposition* de la

» à l'ami de l'auteur des *Rapports*, etc., et l'analyste
» de son ouvrage, c'est là votre principe et la base de
» votre système; mais un sentiment, qui résiste à tous
» les raisonnemens, ne consentira pas facilement à vous
» l'accorder. »

*pensée*, ni par l'*analyse* de l'idée, ni par aucun de ces procédés mécaniques que l'idéologie a empruntés de la chimie, que nous parviendrons à connoître la nature et les facultés de notre être pensant; ce n'est pas même en l'étudiant directement et en lui-même. L'ame ne peut pas plus se penser sans un moyen qui la rende sensible et en quelque sorte extérieure, que l'œil ne peut se voir ou le corps se peser sans des moyens extrinsèques, et sans prendre au dehors des points d'appui; et même l'affinité de ces deux expressions, *penser* et *peser*, qui ont une racine commune, et le sens moral que reçoit perpétuellement le mot *voir*, nous mettent sur la voie de cette comparaison.

Il faut donc sortir, en quelque manière, de notre ame pour en étudier les opérations, et comme nous ne pourrions jamais connoître les traits de notre visage, si nous n'en voyions l'image ou l'expression dans un miroir ou dans tout autre objet qui les réfléchit, ainsi nous ne parviendrons jamais à connoître les opérations diverses de notre ame, si nous ne les observons dans leur expression, c'est-à-dire, dans le mode par lequel elles se rendent *sensibles*, et manifestent au dehors leur existence.

Ce moyen de jugement nous est même familier, puisque la volonté, qui est l'*acte* de la *puissance* intellectuelle, est la fin à laquelle tendent toutes nos facultés intelligentes; la volonté ne nous est connue et n'est jugée que par l'*action* qu'elle détermine, et qui est son expression la moins équivoque.

Nous connoîtrons donc l'homme pensant par l'homme parlant, de même que nous connoissons l'homme qui veut par l'homme qui agit; et comme chaque faculté de notre ame s'exprime d'une manière différente, nous les distinguerons toutes à leur langage particulier.

Nous ne parlerons pas ici de la volonté, acte réfléchi de l'ame, puisqu'elle est la suite d'un jugement. Si l'on attaquoit seulement le libre arbitre de l'homme, il faudroit prouver sa faculté de choisir et de vouloir; mais on lui conteste la spiritualité même de son être, et dès-lors c'est l'acte premier de l'ame, ou simplement la pensée qu'il faut défendre.

1° L'ame, toujours servie par ses organes, reçoit, par leur ministère, les *impressions* des objets matériels qui frappent les sens de la vue, de l'ouïe, etc.

2° Elle entend les *expressions qui nomment*

les objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens.

3° Elle éprouve les sensations de douleur ou de plaisir produites sur les organes des sens par le contact des corps extérieurs, ou qu'une partie du corps peut produire dans l'autre partie.

Nous rapportons au cerveau les *impressions* que nous recevons et les *expressions* que nous entendons, et quoique nous ne rapportions pas également à cet organe les sensations que nous éprouvons, la physiologie nous apprend que l'insensibilité du cerveau endort ou éteint la sensibilité dans les autres organes.

Il ne faut pas confondre l'impression reçue par les organes avec la sensation éprouvée par les organes. Je vois un beau paysage, voilà une *impression* faite sur mes sens. L'air est froid, j'en éprouve une *sensation*. L'impression est durable, la sensation fugitive. Je fixe dans ma mémoire, ou même sur le papier par le dessin, l'impression reçue, et je la rappelle à volonté; je ne peux, par aucun moyen, fixer ou rappeler la sensation éprouvée, et une sensation rappelée seroit une nouvelle sensation. L'imagination recueille les impressions, la sensibilité éprouve les sensations. Il est vrai que je peux

recevoir d'une simple impression du plaisir ou de la peine, comme lorsque je vois un beau palais ou un horrible désert. Ce sont là des réflexions, ou plutôt des sentimens qui dépendent de mon imagination, de mes habitudes, de mes goûts, de mes connoissances, et non des sensations. De là vient que les sentimens sont différens, et que les sensations sont les mêmes pour tout le monde. Le lieu le plus sauvage paroît agréable à ceux qui y sont nés et qui l'habitent. La musique la plus barbare charme les oreilles de l'Africain. Le froid et le chaud sont sentis d'une manière sinon égale, du moins semblable par tous les hommes. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

L'ame est donc imagination, entendement, sensibilité.

1° L'ame est *imagination*, ou faculté d'*imaginer* les objets matériels, de faire des impressions qu'elle en reçoit des images (1) ou repré-

(1) Les enfans parlent avec une exactitude métaphysique lorsqu'ils appellent toutes les représentations des objets des *images*. Descartes, dans ses *Méditations*, établit une *terminologie* différente. Il appelle les images *des idées;* mais alors il y a deux expressions pour ces représentations de l'imagination, et il n'y en a pas une qui soit propre aux perceptions de l'entendement.

sentations mentales conformes à ces objets. Je vois un cheval, un arbre, une maison, et même, dans l'absence de ces objets, je me représente ou me figure intérieurement le cheval, l'arbre, la maison. « L'imagination, dit Bossuet, dans » l'admirable traité déjà cité, est la sensation » (ou plutôt l'impression) continuée. »

2° L'ame est *entendement* ou faculté de concevoir des idées d'objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens, à l'occasion des mots qu'elle entend, et qui lui *expriment* ces idées, c'est-à-dire, les lui rendent sensibles à elle-même. Ainsi j'entends, dans la langue que je parle, les expressions d'ordre, de justice, de raison, de pouvoirs, de devoirs, etc., etc., et en même temps les idées qu'elles expriment apparoissent à mon esprit.

3° L'ame est *sensibilité* ou faculté de ressentir de la douleur ou du plaisir, dans les sensations que les corps extérieurs produisent sur le corps auquel elle est unie, ou quelquefois une partie du corps sur l'autre partie.

Imagination, entendement, sensibilité, constituent donc notre être pensant, que l'on appelle ame, raison, intelligence, esprit, selon qu'on le considère sous des rapports religieux,

politiques, philosophiques ou littéraires, sous un rapport général ou particulier.

Ici les notions les plus familières aux peuples policés sont d'accord avec la métaphysique, puisque la littérature, expression des pensées sociales, comme la parole est l'expression des pensées individuelles, ne distingue dans les productions de l'esprit que des *images*, des *pensées*, des *sentimens*.

Chacune de ces facultés a son expression particulière, et en quelque sorte son langage.

1° Cette *impression* des objets corporels que mon imagination a reçue, et dont elle s'est fait une image intérieure, je peux en *donner copie*, c'est-à-dire, la transporter au dehors et en faire une image extérieure, ou une *figure*, par le geste ou le dessin, le geste qui est la parole de l'imagination, comme le dessin en est l'écriture; et je figure, par le geste ou le dessin, un cheval, un arbre, une maison.

2° Cette *expression*, que mon entendement a ouïe, et dans laquelle il a conçu une idée intellectuelle, je peux la transporter au dehors par la parole orale ou écrite, c'est-à-dire, exprimer cette idée pour les autres, comme elle est exprimée pour moi-même, et je

prononce ou j'écris *ordre*, *raison*, *justice*, etc.

3° Cette sensation, que ma sensibilité a éprouvée, et par laquelle elle a ressenti de la douleur ou du plaisir, je la transporte au dehors, ou je l'exprime par des mouvemens indélibérés, tels que les pleurs ou les ris, et par des cris involontaires.

Ainsi le geste et le dessin sont le langage naturel ou l'expression de l'imagination; la parole articulée est le langage propre ou l'expression de l'entendement; les mouvemens indélibérés, les cris involontaires, sont le langage naturel ou l'expression de la sensibilité.

La littérature, qui met en discours ou récit toutes les expressions de nos facultés, a ses *images* oratoires ou poétiques, que l'on appelle aussi des *figures*, pour rendre avec le discours les impressions reçues par l'imagination. Elle peint ainsi pour l'esprit ce qui pourroit être dessiné pour les yeux; elle y emploie même le geste, et elle imite aussi, par ses *interjections* et ses *exclamations*, le langage naturel de la sensibilité.

Les expressions différentes des diverses facultés de notre ame ne sauroient être employées l'une pour l'autre. On ne peut pas *figurer* une

sensation. Nous verrons plus bas qu'on ne peut pas la rendre *présente* par l'expression, ainsi que l'on rend présente par l'expression une idée intellectuelle. Il n'y a ni geste, ni dessin, ni mouvement, ni cri, qui puisse rendre directement l'idée d'ordre, de justice, etc. En effet, si l'on veut *figurer* ces idées pour l'imagination, on est obligé d'emprunter son langage, de lui demander des *emblêmes* qui ne sont autre chose que des idées, ou pensées intellectuelles personnifiées ou matérialisées en quelque sorte, et qui dès-lors peuvent être exprimées par des images ou figures. Ainsi je représente la justice sous la figure d'une femme, le front voilé, qui tient un glaive et des balances, l'ordre sous la figure d'un *génie* qui tient une règle, l'espérance sous la figure d'une femme appuyée sur une ancre, etc.

La parole, il est vrai, peut servir d'expression commune aux trois facultés de notre être pensant, puisque je peux discourir sur les impressions que j'ai reçues des objets extérieurs, ou sur les sensations que j'en ai éprouvées, comme sur les idées que mon entendement a conçues; mais on observera, si l'on y prend garde, que, si la parole est l'expression commune

de toutes nos facultés, elle n'est l'expression naturelle et nécessaire que des idées de l'entendement; et, pour rendre cette différence avec une entière précision, on peut dire que l'homme parle ses idées, et qu'il parle *de* ses images et *de* ses sentimens. En effet, la parole est l'expression propre, nécessaire de l'idée, ou plutôt elle est l'idée elle-même, et toute l'idée; au lieu qu'elle n'est proprement ni image ni sensation, puisque le discours même le plus *figuré* ou le plus animé ne pourroit représenter un objet matériel comme l'objet lui-même, imité par le geste ou copié par le dessin, ni faire connoître une sensation agréable ou pénible, comme les ris, les pleurs, les mouvemens indélibérés, les cris involontaires, qui sont l'expression propre et naturelle de la sensibilité.

Il est surtout essentiel de distinguer nettement la pensée aux objets intellectuels, que j'appelle proprement *idée*, de la pensée aux objets corporels, qui produit en nous *l'image*, ou plutôt se produit sous une image. Une idée est différente d'une image, comme justice l'est de chêne ou de pierre, et ordre de cercle ou de carré; ce qui fait que trop souvent on confond l'idée et l'image, et que l'idéologie moderne ne les a pas

toujours assez distinguées l'une de l'autre, c'est que dans la langue grecque, où nous avons pris presque en entier le vocabulaire de nos sciences même morales, le mot *eidos*, dont nous avons fait idée, signifie *image, simulacre*. Effectivement, pour les peuples enfans, comme l'étoient les peuples païens, ainsi que pour l'homme à son premier âge, la faculté de penser s'exerce beaucoup plus sur des images que sur des idées, et l'imagination précède la raison, qui cependant, même chez les enfans, l'atteint bientôt et même la dépasse; car un enfant aura plutôt des idées justes sur la morale que des connoissances étendues sur les arts. Il est vrai que les philosophes grecs discouroient longuement sur la vertu, la justice, le souverain bien, etc.; mais le peuple s'occupoit d'objets tout différens. Sa religion ne lui montroit même la Divinité que sous des images, et souvent tout-à-fait indignes de leur objet; elle figuroit ou personnifioit tous les attributs de la Divinité, et toutes les affections de l'homme, et une langue est l'expression des pensées des peuples, et non des opinions des philosophes. Cette observation prouve que rien n'est plus capable de retarder les progrès des sciences morales que

de vouloir rendre les pensées d'une société, constituée comme l'est plus ou moins toute société chrétienne, dans la langue d'une société imparfaite, comme l'étoient toutes les sociétés païennes. Les sciences ne font des progrès qu'en faisant leur langue, comme un artiste ne perféctionne son ouvrage qu'en imaginant de nouveaux instrumens. Aussi, lorsque les premiers docteurs de la religion chrétienne ont voulu, pour l'enseignement public, se servir de la langue latine, la seule qui fût alors universellement en usage, ils l'ont en quelque sorte *refaite* dans le langage précis et philosophique de l'école; ils en ont simplifié et régularisé la construction transpositive, inventé même le vocabulaire, et n'en ont presque conservé que les terminaisons, et le mode de décliner les noms et de conjuguer les verbes.

Je n'ai pas mis au nombre de nos facultés intelligentes la mémoire qui *rappelle* les idées et les images, et *se souvient* des sensations, parce que la mémoire est moins une faculté particulière que l'exercice continué des autres facultés. Ce qui le prouve est que nous n'avons en général de mémoire que pour la faculté dominante de notre esprit. Un esprit porté à la

méditation des vérités intellectuelles n'a que la mémoire des idées. Un homme d'une imagination vive n'a que la mémoire des images, et c'est cette faculté de se représenter des objets physiques qui fait les habiles artistes. L'homme extrêmement *sensible*, et dont les nerfs sont facilement ébranlés, a beaucoup plus la mémoire des sensations, et même ce souvenir des sensations trop vif et trop présent peut devenir une maladie réelle, et qui paroît constituer une espèce de manie. C'est encore parce que l'ame n'a en général de mémoire que de sa faculté dominante, que lés gens distraits, exclusivement occupés d'un objet, perdent la mémoire de tout le reste.

Je reviens sur la différence qui existe entre les images, les idées et les sensations, ou entre l'imagination, l'entendement et la sensibilité; facultés que l'on confond les unes avec les autres, lorsqu'on dit que *penser c'est sentir*.

Les facultés d'imaginer, de concevoir, de sentir, sont différentes les unes des autres dans l'impression reçue, en ce que la sensation est excitée, primitivement au moins, par le contact immédiat des corps sur nos organes; au lieu que les images des corps et les expressions

des idées ne parviennent à l'imagination et à l'entendement que médiatement, et par le *milieu* de l'air ou du fluide lumineux, véhicules des sons ou des images. *Elles sont différentes dans l'expression émise au dehors*, en ce que la sensibilité s'exprime par des mouvemens indélibérés et involontaires, au lieu que l'entendement s'exprime par le langage volontairement articulé, et l'imagination par les figures qu'elle trace librement des objets, ou par le geste qui les imite. *Elles sont différentes dans la mémoire* que nous en conservons, en ce que l'ame peut à son gré *rappeler* les idées et les images passées, c'est-à-dire, les faire revenir telles qu'elles se sont autrefois présentées à elle, s'entretenir de ces idées ainsi rappelées avec elle-même ou avec les autres, et retracer encore en elle-même ou au dehors les images des objets qui l'ont frappée; au lieu qu'elle ne fait que *se souvenir* d'avoir éprouvé des sensations agréables ou douloureuses, mais qu'elle ne peut, en les nommant et en y pensant, les rappeler ou les faire revivre : car des sensations rappelées, comme nous rappelons des idées ou des images, seroient des sensations présentes, et l'ame jouiroit encore dans ses organes des sensations

agréables, ou souffriroit des sensations douloureuses. Si la mémoire rappeloit les sensations, comme elle rappelle les idées ou les images, des sensations de douleur autrefois éprouvées, bien plus fréquentes que des sensations de plaisir, seroient des sensations *actuelles*, et le tourment continuel de la vie. Sans doute je peux me souvenir d'avoir souffert, et ce souvenir même n'a quelque douceur que parce que je ne souffre plus, *forsan et hæc olim meminisse juvabit*; mais malheureusement je ne *rappelle* (1) pas mes souffrances passées, même lorsque je *me souviens* d'avoir souffert; et l'oubli des maux, le plus beau présent que le Créateur ait fait à notre nature mortelle, n'est fondé que sur l'im-

(1) La langue française, si exacte et si philosophique, exprime nettement cette différence par deux mots que l'on emploie dans la conversation assez indifféremment, *rappeler* et *se souvenir*. Ainsi, on *rappelle* une idée ou une image, parce qu'effectivement l'idée ou l'image reviennent. On *se souvient* d'une sensation, c'est-à-dire, d'avoir éprouvé une sensation qui ne revient pas lorsqu'on s'en souvient. Aussi le régime de *rappeler* est direct, celui de *se souvenir* indirect; et c'est pécher contre la langue que de dire se rappeler *d'une* chose : *rappeler* est un verbe *actif*, *se souvenir* un verbe *réfléchi*.

possibilité où nous sommes de rappeler les sensations, comme la société toute entière et le commerce entre les êtres intelligens ne sont fondés que sur la faculté de rappeler à volonté, et de rendre présentes et réelles les idées et les images. *Elles sont différentes dans leur destination*, en ce que l'entendement et l'imagination ont été donnés à l'homme pour des fins de société et de rapport avec les êtres semblables à lui. En effet, c'est dans la raison ou l'entendement que se trouvent les notions de *pouvoir* et de *devoirs*, par lesquelles les hommes sont gouvernés, et qui constituent leur état moral; et c'est la faculté de se faire des images des objets qui donne aux hommes le moyen de se reconnoître les uns les autres, et de se rendre des services réciproques par l'échange des travaux et des secours. Au contraire, la sensibilité a été principalement donnée à l'homme pour des fins de conservation personnelle. Il étoit, en effet, nécessaire que l'ame fût promptement avertie, par des sensations directes et immédiates, de tout ce qui peut conserver le corps ou le détruire. *Elles sont différentes dans la certitude de leurs perceptions*; car l'ame reçoit, par sa faculté de sentir, des avertissemens plus prompts

et plus sûrs que par les facultés de comprendre ou même d'imaginer, peut-être par la raison que les sensations sont immédiates, et parviennent à l'ame sans autre *milieu* que les organes eux-mêmes; au lieu que les impressions et les expressions qui parviennent à l'imagination et à l'entendement leur sont transmises médiatement, et par le milieu du fluide lumineux ou aérien : ainsi je sais plus tôt, et je sais mieux que je me brûle, que je ne distingue un objet, ou que je ne comprends une proportion. Ma sensibilité ne me trompe jamais, et je jouis ou je souffre réellement, quand je crois jouir ou souffrir, au lieu que mon imagination, et même mon entendement, se trompent et me trompent souvent; ce que je crois voir n'existe pas, ou n'existe pas tel que je le vois, et je ne connois pas ce que je crois connoître. C'est encore ici une preuve de ce que nous disions tout à l'heure, que l'entendement et l'imagination ont été donnés à l'homme pour la société, et la sensibilité pour sa conservation personnelle; car l'entendement, et même jusqu'à un certain point l'imagination, se forment et se développent par le commerce des hommes entre eux; et si mon entendement et mon imagination se

trompent, ils sont redressés par l'entendement et l'imagination des autres hommes. Mais la faculté de sentir n'a pas besoin d'éducation : un enfant éprouve les mêmes sensations qu'un homme fait, et comme la sensibilité ne se trompe jamais, elle n'a jamais besoin d'être redressée; et lorsque je crois souffrir, personne ne peut sans absurdité me soutenir que je ne souffre pas. En effet, je prononce le mot *justice*, et tout homme qui l'entend a la même idée que moi, même lorsqu'il en fait une application différente. Je montre le plan d'une maison, et tout homme qui le voit a la même image que celle que j'ai dans l'esprit; mais je pleure de douleur ou je ris de plaisir, et aucun de ceux qui me voient rire ou pleurer n'éprouve ma sensation, et loin de l'éprouver, il ne peut pas même être assuré que je l'éprouve moi-même, comme il est assuré que j'ai l'idée de justice ou l'image d'une maison.

Enfin, les facultés d'entendement, d'imagination, de sensibilité, différentes les unes des autres par les impressions qu'elles reçoivent, et les expressions par lesquelles elles se manifestent, différentes par le souvenir que l'ame en conserve, et par la certitude de leurs percep-

tions, diffèrent encore entre elles par les moyens qui les excitent, je veux dire, par les organes qui leur transmettent leurs perceptions respectives. Les organes du tact, du goût, de l'odorat, sont spécialement les organes de la sensibilité physique, puisque les sensations qu'ils reçoivent des corps extérieurs parviennent à l'ame immédiatement et sans *milieu*, par le contact même des corps ou de leurs émanations; et le tact, en particulier, n'est répandu sur toute la surface du corps que parce que nous pouvons être blessés par tous les corps qui nous environnent, et l'être dans tout notre corps. Ces organes, je le répète, n'ont pas besoin d'éducation, et sur les sensations un homme n'a rien à apprendre de ses semblables. Tous les âges, tous les sexes, toutes les constitutions, reçoivent des mêmes objets les mêmes sensations, sinon égales en intensité, du moins semblables en nature. Il est vrai que les organes de la vue et de l'ouïe peuvent, outre les images et les sons, transmettre aussi des sensations qui affectent même physiquement la sensibilité; mais ces sensations à *distance* sont plus vivement ressenties par l'ame, à mesure que le corps auquel elle est unie est plus foible. Ainsi, par exemple, la vue d'une

blessure ou le cri d'un homme souffrant, qui font tomber en syncope une femme d'une excessive sensibilité, ne feront aucune impression sur le chirurgien qui panse le blessé; et plus un homme est fortement constitué, moins il ressent ces sensations à distance, qui ne viennent que par les sens de la vue ou de l'ouïe, au lieu que tout homme, dont les organes sont en état de santé, ressent, quelle que soit sa constitution, une brûlure, une odeur, une saveur. Je ne sais même si cette excessive sensibilité physique que tout affecte, et ce qu'elle ressent immédiatement, et ce qu'elle ne fait que voir ou entendre, un enfant qui tombe, un animal qui crie, un verre qui se casse, etc., devenue aujourd'hui plus générale par des abus de régime, l'excès des plaisirs et leurs suites héréditaires, même par des causes morales, n'a pas égaré la physiologie, qui, trouvant partout cette sensibilité, s'en est exagéré l'influence, et a fini par regarder comme une propriété fondamentale de notre constitution morale ce qui n'est trop souvent qu'un accident de notre constitution physique.

La vue est proprement l'organe de l'imagination, et l'ouïe celui de l'entendement. Ce

n'est que dans notre organe visuel que se peignent les images des objets, et le mot *entendement*, qui se prend pour la faculté qu'a notre ame de concevoir des idées, exprime assez qu'une idée connue n'est qu'une expression *ouïe*.

L'ouïe peut suppléer à la vue pour transmettre à l'imagination, par le moyen du discours, l'image d'un objet corporel, et la vue peut suppléer à l'ouïe pour transmettre à l'entendement, par le moyen de l'écriture, les expressions des idées; mais, comme le discours ne transmettra jamais à un aveugle que des images très-imparfaites des objets corporels, l'écriture, malgré tous les vœux que peut former un louable enthousiasme, ne transmettra jamais à un sourd que des idées bien incomplètes des objets intellectuels. L'image sera toujours bien plus vivement tracée par la vue de l'objet ou la figure que par la description qu'on peut en faire, et l'idée plus fortement excitée par le discours que par la simple lecture, parce que l'action oratoire parle en même temps à toutes les facultés de l'ame, à l'entendement par l'impression des idées, à l'imagination par l'expression que fait sur elle l'action extérieure de l'orateur, et même à la sensibilité du grand nombre par l'accent

des différentes passions, et les diverses inflexions de la voix.

Le sentiment provient-il d'un jugement que l'ame porte sur la sensation qu'elle éprouve? jugement dont une longue habitude et une répétition continuelle l'empêchent de se rendre compte; n'est-il qu'un instinct d'appétit ou d'aversion, dont les déterminations subites, instantanées, irréfléchies, précèdent tout jugement, et préviennent la volonté? Ces deux opinions ont eu leurs partisans, et elles paroissent en elles-mêmes assez indifférentes, puisque le jugement, s'il a lieu, a toute la rapidité de l'instinct, ou l'instinct, s'il en existe en nous, toute la certitude du jugement.

C'est ici le lieu de relever une erreur des physiologistes modernes, qui n'est, à la vérité, qu'une conséquence de leurs principes, mais qui a été cause du rôle un peu ridicule qu'on a fait jouer à la sensibilité dans le commerce de la vie, et même dans les productions de l'esprit. Comme on a placé tout le moral de l'homme dans la sensibilité physique, on y a cherché la raison de tous les devoirs de l'humanité, et chacun, à l'envi, a exagéré sa sensibilité, pour faire croire à ses vertus. Mais l'homme n'est pas

bon et humain parce qu'il est physiquement sensible, mais parce qu'il est être moral et raisonnable, et qu'il est excité par la moralité de son être, et déterminé par sa raison à soulager les maux de ses semblables. Sa sensibilité physique ne produit que des sentimens personnels, c'est-à-dire, l'*égoïsme;* et le mot *égoïsme*, et même la chose, datent, dans la société, de la même époque que cette explosion universelle de sensibilité. Un poète a pu dire :

*Non ignara mali, miseris succurrere disco.*

« Malheureuse, j'appris à plaindre le malheur. »

Ce sentiment est même d'une extrême délicatesse dans la bouche d'une reine qui recueille de malheureux proscrits, et qui sent le besoin de rassurer l'infortune, que la vue de la grandeur et de la prospérité intimide toujours et quelquefois indispose. Mais l'expérience prouve que le malheur endurcit l'homme à ses propres maux et à ceux des autres, plutôt qu'il ne le rend compatissant. Il n'est pas du tout nécessaire de souffrir, pas même d'avoir jamais souffert, pour soulager les maux d'autrui. Une excessive sensibilité rend celui qui en est atteint entièrement incapable de secourir les autres.

Une Sœur de la Charité, dont une vie occupée et une conduite vertueuse ont éloigné les maux physiques, n'en donne pas moins à ses malades les soins les plus compatissans; et les sauvages, sensibles comme les autres hommes aux maux qu'ils souffrent, ne le sont pas du tout aux tourmens horribles qu'ils font souffrir à leurs ennemis, et même entre eux, l'humanité, la tendresse, l'amitié, pas même l'amour, ne se manifestent par aucun de ces témoignages extérieurs que ces sentimens produisent même involontairement chez les peuples civilisés (1).

Ce n'est pas sans motif que je me suis étendu sur la sensibilité physique, que j'abandonnerai bientôt pour ne m'occuper que de l'entendement et de l'imagination, facultés purement intellectuelles, et dont les opérations, soit idée, soit image, constituent proprement la *pensée*. Les physiologistes modernes ont fait toute notre ame de cette sensibilité physique, et pour le prouver, il suffit de répéter ce passage, dans lequel l'auteur des *Rapports* dit avec tant de

(1) Voyez le *Voyage de M. Péron aux terres australes*, cité plus bas.

confiance, et comme une vérité désormais hors d'atteinte : « Nous ne sommes pas sans doute » réduits à prouver que la sensibilité physique » est la source de toutes les idées et de toutes » les habitudes qui constituent l'existence mo» rale de l'homme. »

Je me résume; si penser c'est sentir, sentir c'est penser. Mais quand je pense au carré de l'hypothénuse, par exemple, peut-on dire que je *sens* le carré de l'hypothénuse? suffit-il de penser à la douleur pour en ressentir les atteintes? Quand je me brûle, ma sensibilité éprouve une sensation, mon imagination perçoit l'image de l'objet qui l'a produite, mon entendement conçoit l'idée de la destruction de mon corps, et m'avertit d'en faire cesser la cause. Il est vrai que cette sensation, cette image et cette idée paroissent se confondre, mais elles n'en sont pas moins distinctes l'une de l'autre; car, si je laisse brûler à dessein quelque partie de mon corps comme remède à de plus grands maux, l'idée de ma conservation me fera supporter cette douleur salutaire que la même idée de conservation me faisoit éviter et fuir lorsqu'elle n'étoit qu'un mal sans utilité. Je pense donc à ma conservation et non

à la brûlure, et comme je ne la sens pas lorsque je ne fais qu'y penser, on peut dire que je n'en ai pas proprement la pensée lorsque je la sens; et autrement il s'ensuivroit qu'une plus grande sensibilité physique produiroit une plus grande force d'entendement ou d'imagination, ou réciproquement qu'une plus grande force d'entendement et d'imagination produiroit une plus grande sensibilité. Or, le contraire est prouvé par de nombreux exemples, et même on voit fréquemment une application soutenue à des choses d'imagination ou d'entendement émousser ou même anéantir la sensibilité.

L'imagination et l'entendement sont nettement distingués l'un de l'autre, dans le fait, et dans l'opinion générale, manifestée par le langage usuel. L'imagination se développe la première, et l'organe de la vue, qui en est le sens spécial, est, de tous les organes, le premier formé. Elle se développe par les impressions que nous recevons des corps extérieurs, au milieu desquels nous sommes placés; impressions qui précèdent les connoissances distinctes que l'entendement acquiert par les expressions des objets intellectuels qui lui sont transmises par la parole orale ou écrite. Chez

les femmes, les enfans, les peuples peu avancés, l'imagination est plus vive et plus mobile, c'est-à-dire, plus prompte à se faire des images des objets, et souvent plus heureuse à les exprimer. De là les progrès des femmes dans la peinture, seul des arts d'imitation qu'elles aient cultivé avec succès; de là le goût naturel des enfans et des sauvages pour dessiner ou figurer les objets (1); de là l'habitude aux uns et aux autres de gesticuler en parlant, et de figurer les objets par les attitudes du corps, ou d'imiter les sons par les inflexions de la voix, et même d'employer dans le discours les métaphores et les comparaisons. L'entendement ou la faculté de concevoir des idées est plus étendu et plus fort chez les hommes faits et les peuples avancés, et l'on peut dire qu'il est tour à tour cause, moyen et effet de la civilisation. L'imagination et l'entendement s'excluent trop souvent l'un l'autre. Les hommes

(1) Les enfans, comme les sauvages, ne savent figurer les objets que par leurs contours, et ne mettent point d'ombres. La peinture des Chinois n'est presque pas autre chose. Il faut, ce semble, que l'esprit soit éclairé lui-même pour apercevoir les effets de la lumière sur les corps.

à imagination, les artistes les plus habiles, sont, en général, peu propres aux méditations que demandent les sciences morales ou la théorie transcendante des sciences physiques. Les savans ont rarement le goût des arts d'imitation, qui supposent une imagination vive et exercée. Le génie, considéré d'une manière absolue, est la réunion au plus haut degré de la faculté d'imaginer et de celle de concevoir. Ainsi, dans les langues, expression de l'esprit humain, la plus belle seroit celle qui exprimeroit avec plus de vérité les idées, les images, les sentimens, je veux dire celle dont la syntaxe suivroit de plus près, dans ses constructions, l'ordre naturel des idées, fondé lui-même sur la nature des choses; celle dont les locutions seroient les plus figurées et les plus métaphoriques, et dont l'accent exprimeroit les divers sentimens avec le plus de force, de grâce et de douceur. Ainsi, pour donner un exemple de ce qu'il faut entendre par l'accent d'une langue, expression des sentimens, on peut remarquer que les langues anciennes et quelques langues modernes, avec leurs sons tous éclatans, leurs désinences toutes pleines et fortes, ou leurs syllabes longues et brèves, ont beaucoup plus

l'harmonie imitative des bruits et des mouvemens physiques, et que la langue française, avec ses sons voilés, ses terminaisons muettes et presque insensibles, a, ce me semble, beaucoup plus que toutes les autres, l'accent du cœur et l'harmonie du sentiment.

Les sciences morales appartiennent à l'entendement, les sciences physiques beaucoup plus à l'imagination, les arts à la sensibilité. Dans les sciences physiques, tout est images et figures, même dans la géométrie, suivant la remarque du P. Malebranche, lui-même bon géomètre. L'*analyse* géométrique se rapproche davantage des sciences de l'entendement, et l'on pourroit appeler cette partie des mathématiques la géométrie de l'intellect, et celle qui se sert de figures la géométrie des sens. En effet, l'*analyse* emploie non des figures représentatives des contours, et des formes des objets, mais des *expressions* ou plutôt des *signes,* qui revêtent, sinon des idées, du moins des pensées abstraites, et composent une langue écrite, particulière à cette science. Malebranche oppose aussi les sciences d'entendement aux sciences d'imagination.

« Il y a, dit ce philosophe, bien de la diffé-

» rence entre la science qui dépend de l'étendue
» de la mémoire et de la force de l'imagination,
» et celle qui consiste dans une vue purement
» intellectuelle, et dans laquelle l'imagination
» n'a part qu'indirectement. Certains savans font
» plus d'usage de leur mémoire et de leur ima-
» gination que de leur esprit; et je vois tous
» les jours que ceux qu'on estime le plus pour
» leur érudition sont des gens d'un esprit si
» petit, si troublé, si dissipé, qu'ils ne sont pas
» capables d'entrevoir des vérités que d'autres
» comprennent sans peine. » Ce sont cependant
des hommes à imagination, des poètes, des ro-
manciers, des naturalistes, des géomètres, quel-
quefois des artistes, qui ont apprécié, dans le
dix-huitième siècle, le mérite des philosophes
du siècle précédent. Ainsi, lorsque ces grands
hommes ont été jugés par des hommes d'esprit,
on peut assurer qu'ils n'ont pas toujours été
*jugés* par leurs *pairs*.

---

## CHAPITRE VIII.

### DE L'EXPRESSION DES IDÉES.

Nous reviendrons dans ce chapitre sur la nécessité des expressions ou paroles, pour penser aux choses qui ne peuvent se peindre à notre esprit sous des images.

Comme nous ne pouvons rien imaginer, c'est-à-dire, nous former des images d'aucun objet, que par les impressions que les corps extérieurs font sur nos organes, lesquelles impressions, devenues intérieurement des images, peuvent être transportées au dehors par le geste ou le dessin, ainsi nous ne pouvons rien *idéer*, si l'on me permet cette expression, je veux dire avoir des idées présentes des choses qui ne tombent pas sous le sens, qu'à l'aide des expressions que nous recevons du dehors par la parole ouïe ou lue, et que nous transportons au dehors par la parole articulée ou écrite.

On confond assez souvent les *expressions* et les *signes*, et je ne crois pas que, dans le lan-

gage exact de la métaphysique, ces mots puissent être employés l'un pour l'autre. Le mot *signes* me paroît convenir uniquement à tout ce qui sert à figurer au dehors, ou à représenter un objet corporel, et même il est à remarquer que, dans la langue latine où nous avons pris ce mot, *signa* signifie des statues, des tableaux, c'est-à-dire, des images et non des paroles; *expressions*, au contraire, convient proprement à la parole, à cette incompréhensible faculté de l'esprit et du corps, par laquelle l'être intelligent se révèle, se rend sensible, *s'exprime* tout entier. Ici la métaphysique est parfaitement d'accord avec les notions familières et le langage usuel, puisqu'on dit communément d'un homme qui parle, qu'il *s'exprime* bien ou mal, et que les mots sont appelés des *expressions*. D'ailleurs, si le mot qui exprime un objet matériel, *maison*, par exemple, n'est que le *signe* de cet objet, dont l'expression vraie et naturelle est l'image tracée par le dessin, le mot, pour les objets intellectuels, est bien plus que le *signe* de ces objets. Il est pour l'esprit l'objet lui-même, puisqu'il en est l'expression naturelle, la seule *expression*, et celle qui ne peut être directement suppléée par au-

cune autre..... Le mot *maison* est l'objet nommé à l'esprit, mais non *représenté* ou figuré pour l'imagination, puisqu'il ne pourroit être représenté que par l'objet lui-même ou son image; mais le mot *justice* est non-seulement l'objet nommé, mais encore il est exprimé pour l'entendement, et pour le mien propre lorsque je pense le mot *justice*, et pour celui des autres lorsque je le parle.

Ainsi, les chiffres de l'arithmétique, les expressions algébriques, les figures géométriques, sont proprement les *signes* de ces différentes langues, parce qu'ils expriment, les uns par une convention universelle, les autres par le contour figuré des objets, les quantités en nombre ou en étendue qui sont la matière même de ces sciences et le sujet de leur enseignement; langues partout les mêmes, et dans lesquelles un Français est assuré de traduire exactement un auteur chinois, tandis qu'il est à peu près démontré qu'il ne pourra rendre que d'une manière très-imparfaite dans sa langue un ouvrage de belles-lettres écrit dans une langue étrangère.

Les mots ou expressions s'appellent encore des *termes*, parce qu'ils *terminent* ou limitent

en quelque sorte l'idée : cette métaphore est prise des corps que nous n'apercevons en eux-mêmes, et ne distinguons les uns des autres que par les lignes qui les *terminent* dans l'étendue en général, et marquent le lieu particulier que chacun occupe dans l'espace ; car si chaque corps n'étoit pas terminé par des lignes et des contours qui le distinguent des autres corps, il n'y auroit qu'une étendue *indéterminée*, indéfinie, et point de corps particuliers ; et de même si chaque idée n'avoit pas son *terme* ou son expression propre, qui la distingue des autres idées, et la *détermine* à signifier un objet, il n'y auroit en nous qu'une faculté générale de concevoir, sans idée particulière d'aucun objet.

Puisque nous traitons de la nécessité de l'expression pour penser aux objets qui ne peuvent être pensés sous des images, je répéterai ici une comparaison que j'ai déjà employée dans une dissertation particulière sur ce même sujet (1), et qui me paroît jeter un grand jour sur cette question.

« Si je suis dans un lieu obscur, je n'ai pas

(1) *Législation primitive*, tom. II.

» la vision oculaire, ou la connoissance par le » sens de la vue, des corps qui sont près de » moi, pas même de mon propre corps; et sous » ce rapport, tous ces corps, quoique réelle» ment existans autour de moi, sont, à mon » égard, comme s'ils n'étoient pas. Mais, si un » rayon de lumière vient tout à coup à péné» trer dans ce lieu, tous les corps en reçoivent » leur expression particulière, je veux dire, leur » forme et leur couleur; chaque objet se pro» duit à mes yeux par les contours et les lignes » qui le terminent; j'aperçois tous ces corps, je » les distingue tous les uns des autres, je vois » et je distingue mon propre corps, et je juge » les rapports de figure, de grandeur, de dis» tance, que tous ces corps ont entr'eux et avec » le mien.

» L'application est aisée à faire. Notre enten» dement est ce lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre » propre intelligence, jusqu'à ce que la parole » humaine, dont on peut dire aussi, comme de » la parole divine, *qu'elle éclaire tout homme » venant en ce monde*, pénétrant jusqu'à mon » esprit par le sens de l'ouïe, comme le rayon » de soleil dans le lieu obscur porte la lumière

» au sein des ténèbres, et donne à chaque idée, » pour ainsi dire, la forme et la couleur qui la » rendent perceptible pour les yeux de l'esprit. » Alors chaque idée, appelée par son nom, se pré- » sente, et répond, comme les étoiles dans le livre » de Job au commandement de Dieu : *me voilà ;* » alors seulement nos propres idées sont ex- » primées même pour nous, et nous pouvons » les exprimer pour les autres. Nous nous en- » tendons nous-mêmes, et nous pouvons nous » faire entendre des autres hommes; nous avons » la conscience de nos propres idées, et nous » pouvons en donner aux autres la connois- » sance : et comme l'œil éclairé par la lumière » distingue chaque corps à sa forme et à sa cou- » leur, et juge les rapports que les corps ont » entr'eux, et qui sont l'objet des sciences phy- » siques, ainsi l'entendement, éclairé par la pa- » role, distingue chaque idée à son expression » particulière, et juge les rapports que les idées » ont les unes avec les autres, rapports qui sont » l'objet de toutes les sciences morales. L'idée » ainsi *marquée* a cours dans le commerce des » esprits, où elle ne seroit pas reçue sans cette » empreinte, comme l'expression sans l'idée n'y » vaudroit que comme son : semblable à ces

» monnoies effacées ou étrangères, qui, dans » les échanges, ne sont reçues que pour leur » poids. C'est uniquement la vérité de cette analogie de la lumière à la parole, et des opérations de l'intelligence à la vision corporelle, » qui a introduit dans toutes les langues ces locutions par lesquelles les hommes expriment » les qualités natives ou acquises, positives ou » négatives de l'esprit, *être éclairé, avoir des* » *lumières, s'énoncer avec clarté, esprit lucide, pensée lumineuse, pensée obscure,* » *aveuglement* (qui même ne se prend qu'au » sens moral), et même le mot *vision* s'applique » aussi à certains états de l'esprit, puisqu'on » dit *vision mentale*, comme l'on dit vision » corporelle. »

Ainsi, comme la lumière matérielle est nécessaire à notre faculté d'imaginer pour qu'elle se forme des images des corps, de même la parole est nécessaire à notre faculté de concevoir pour qu'elle se forme des idées d'objets intellectuels; en sorte qu'en transposant les termes, on peut dire que la lumière *parle* à l'imagination pour lui révéler l'existence des corps, et que la parole *éclaire* l'entendement pour lui montrer les objets intellectuels.

Il semble que Duclos ait saisi cette analogie de la parole à la lumière, lorsqu'il dit : « L'é» criture est née tout à coup, et comme la lu» mière. »

Ainsi, quand nous cherchons nos propres idées, nous ne faisons réellement que chercher les mots qui les expriment, puisque l'idée ne se montre à l'esprit que lorsque le mot est trouvé, et même les mots dont on se sert pour exprimer la correspondance des mots aux idées, *rendre*, *exprimer*, *représenter*, signifient tout seuls que le mot nous *rend* l'idée que nous cherchons, et qui seroit perdue sans l'expression qui la *représente* ou la *rend présente* à l'esprit.

Ainsi, j'ai besoin d'exprimer par un seul mot l'idée d'un esprit à la fois juste et pénétrant; je cherche l'idée que j'ai sans doute en moi, puisque j'en attends l'expression, mais qui, faute d'une expression qui la *rende* ou la *représente*, ne se montre pas encore pleinement à mon esprit. Les mots *vivacité*, *pénétration*, *subtilité*, s'offrent à ma mémoire, mon esprit les rejette, et l'on diroit que l'idée les refuse après les avoir essayés, comme un vêtement qui n'est pas fait pour elle. Le mot *sagacité* vient enfin, et mon

idée l'adopte comme son expression propre ; et alors seulement, mais à l'instant, elle se manifeste à mon esprit dans toute sa plénitude. Dans le calcul des quantités, si je cherche la différence des deux nombres 264 et 97, ou la somme des deux nombres 133 et 248, cette différence et cette somme sont des idées de rapports qui ne sont présentes à mon esprit que lorsque j'ai trouvé les *expressions* arithmétiques 167 et 381 : jusque-là, je cherche, je tâtonne, je n'ai point d'idées. Encore un exemple, pris dans les choses les plus familières de la vie ; nous éprouvons tous les jours le besoin qu'un nom, un mot rappelle à notre esprit une personne que nous devons voir, un lieu où nous devons aller, une affaire que nous devons traiter, et de là vient que très-souvent on se souvient vaguement d'avoir quelque chose à faire, ou une personne à voir tel jour et à telle heure, et que cependant on y manque, faute d'un mot qui auroit remis l'esprit sur la voie, et rappelé l'idée précise de la chose que l'on doit faire, ou de la personne que l'on doit voir. Ainsi, l'on oublie les expressions et non pas précisément les idées, puisque l'idée se montre aussitôt que l'expression se présente. Les gens

distraits, et généralement ceux qui manquent de présence d'esprit, n'ont pas moins d'idées ou d'esprit que les autres, et même assez souvent ils en ont davantage; mais ils ont les idées moins présentes, parce qu'ils ont moins que les autres la mémoire des expressions; c'étoient les expressions, et non assurément la science et la doctrine, qui manquoient au célèbre Nicole, lorsqu'il disoit d'un certain docteur qui, avec moins de connoissances, avoit sur lui beaucoup d'avantages dans la dispute : « Il me bat dans le » cabinet, mais il n'est pas au haut de l'escalier » que je l'ai confondu. »

Nous pouvons, en réfléchissant sur nos premières études, apercevoir clairement cette correspondance des mots et des idées. Un enfant qui apprend le latin, lorsqu'il a une *version* à faire, a sous les yeux des mots dont il cherche les idées; lorsqu'il fait un thême, il a dans l'esprit des idées dont il cherche les mots. En cherchant le sens des mots latins dans le Dictionnaire *latin-français*, il trouve les idées qui lui manquent, comme, en cherchant l'expression des idées dans le Dictionnaire *français-latin*, il trouve les mots qu'il désire. Jusque-là, il ne sait ni ce que signifient les mots latins, ni quelle

est l'expression latine des idées qui se montrent à son esprit sous des expressions de sa langue maternelle. Aussi l'on peut remarquer que les enfans qui annoncent le plus de talens et de dispositions réussissent en général beaucoup mieux à faire des versions qu'à composer des thèmes. Un esprit vif et pénétrant doit se plaire plutôt à chercher des idées qu'à chercher des mots, parce qu'il peut, dès les premières phrases, deviner à peu près le sens d'un passage, et qu'il ne peut jamais, quelle que soit sa sagacité, deviner les mots d'une autre langue (1).

Ainsi, et je crois que cette comparaison mérite quelque attention, les expressions sont à notre esprit ce que le *tain* est à une glace. Sans le *tain*, nos yeux ne verroient pas dans le

(1) Chercher le mot d'une énigme ou d'un logogriphe n'est réellement que chercher une idée, et tout ce qui fait la difficulté de ces deux exercices de l'esprit et la différence de l'un à l'autre, c'est que dans l'énigme on cherche à démêler l'idée au milieu de plusieurs autres idées souvent fort étrangères à la véritable, et que l'auteur vous présente pour vous embarrasser, et que dans le logogriphe on cherche à reconnoître l'expression sous les nombreuses décompositions qu'on lui a fait subir; en sorte que le logogriphe joue sur le mot, et l'énigme sur l'idée.

verre les images des objets; ils ne s'y verroient pas eux-mêmes. Sans les expressions, notre esprit n'apercevroit pas les idées des objets, il ne s'apercevroit pas lui-même; et l'idée, quoique présente, passeroit en quelque sorte à travers l'esprit, sans laisser de trace, comme, sans le *tain* qui la retient, l'image des objets traverseroit le verre sans s'y réfléchir. Et ici encore nous retrouvons ces deux expressions, *réflexion* et *réflection*, les mêmes au fond (quoique l'orthographe moderne ait mis entre elles, pour la précision des idées, quelque différence), parce qu'elles signifient des opérations semblables dans les choses morales et dans les choses physiques.

Si je ne craignois même d'épuiser cette comparaison, je ferois observer qu'une glace non étamée offre, sous certains aspects, quelque ombre vague et sans couleur, et comme un fantôme des objets, à peu près comme notre intelligence, tant que le mot propre ne fixe pas l'idée avec précision, n'a que des aperçus vagues, confus, incomplets de ses propres pensées.

Je ne sais si les anciens n'avoient pas quelque notion de cette vérité, que ce qu'on appelle improprement l'*art de penser* n'est que l'art

de revêtir les pensées de l'expression qui leur est propre, c'est-à-dire, l'art de parler pris dans le sens le plus étendu, lorqu'ils donnoient au mot *grammaire* une acception si générale, et qu'ils y comprenoient presque toutes les sciences de l'entendement; mais cette vérité a été un peu plus développée chez les modernes. J.-J. Rousseau a dit avec beaucoup de raison: « Ce » sont là des idées qui ne peuvent s'intro-» duire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et » l'entendement ne les saisit que par des *propo-» sitions :* car, si tôt que l'imagination s'arrête, » l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours; » ce qui signifie que les objets qui ne peuvent être représentés à mon esprit sous des images ne lui sont connus que par les expressions qui revêtent les idées que nous en avons.

M. Duguald-Stewart, chef de l'école écossaise, dans son ouvrage de la *Philosophie de l'esprit humain*, dit aussi: « Pour penser les » genres et les universaux (c'est-à-dire, aux » idées générales ou morales), les mots sont » indispensables.... Il est impossible, sans lan-» gage, de s'occuper d'objets ou d'évènemens » qui n'ont point frappé les sens. » Haller dit la même chose dans ses *Élémens de physiologie :*

« L'esprit est tellement accoutumé à se servir de » de signes ou d'expressions, qu'il ne pense plus » qu'au moyen de mots, et qu'il ne reçoit les re- » présentations des objets que des seules impres- » sions que les sons font sur l'oreille, excepté dans » le petit nombre de cas où une affection vive » rappelle l'image elle-même de l'objet. » *Ita assuevit anima signis uti, ut mera per signa cogitet ac sonorum vestigia sola omnium rerum repræsentationes animæ offerant, rarioribus exemplis exceptis, quando affectus aliquis imaginem ipsam revocat.* Ainsi, suivant le célèbre Haller, on pense au moyen des paroles, toutes les fois qu'on ne pense pas au moyen des images, et ce savant ne me paroît s'être trompé qu'en ce qu'il fait pour notre esprit une habitude de ce qui est pour lui une nécessité; car les habitudes générales de l'esprit ne peuvent être que les *nécessités* de sa nature. Enfin, l'univers entier est dans ce sentiment, puisque, dans toutes les langues, expression fidèle des pensées universelles, on dit *s'entretenir avec soi-même, s'entendre soi-même,* comme on dit *s'entretenir avec les autres, être entendu des autres,* parce que c'est par le même moyen, je veux dire par le langage intérieur ou extérieur

qu'on parle avec soi-même, ou avec les autres qu'on s'entend soi-même, et qu'on se fait entendre des autres.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* semble s'écarter de ce sentiment, lorsqu'il dit d'une manière générale : « On peut » penser sans se servir d'aucun idiome connu ; » ce qui est vrai sans doute, tant qu'on pense par images et à des objets figurables, mais ce qui est faux, lorsqu'on pense à des objets qui ne peuvent être figurés à l'esprit sous des images : c'est ce que cet auteur n'a pas assez distingué, et de là viennent les contradictions où il tombe dans la même page. « Un enfant, dit-il, » avant d'entendre et de parler la langue de ses » pères, a sans doute des figures particulières » qui lui servent à se représenter les objets de » ses besoins, de ses plaisirs, de ses douleurs ; il » a sa langue. » Rien de plus vrai : l'enfant a la langue ou les signes de l'imagination, même avant que ses organes soient assez formés pour qu'il ait la langue de la raison ou de l'entendement, c'est-à-dire qu'il a les images des objets que ses yeux lui rapportent, avant de connoître le nom de ces objets. Son père, sa mère, sont image pour son esprit ; aussi, tant qu'il

n'a pu apprendre à distinguer les objets par la représentation fréquente des mêmes images, il donne assez indifféremment le nom de *maman*, de *papa* à tout homme, à toute femme vêtus à peu près comme son père ou sa mère. Ses besoins, ses plaisirs, même ses douleurs, sont pour lui des images, parce qu'il les rapporte aux objets qui sont l'occasion de ses sensations. De là son ardeur à demander et à saisir les objets à l'occasion desquels il a reçu des sensations agréables, et son empressement à éloigner de lui ceux qui ont été l'occasion de ses douleurs, et qu'il regarde comme la douleur même. Ainsi, il s'irrite contre le vase dans lequel on lui a servi une boisson amère, ou contre la pierre qui l'a fait tomber, comme si l'amertume étoit le vase, ou que le mal qu'il s'est fait en tombant fût la pierre elle-même; ainsi, il embrasse avec ardeur et affection la boîte où il a trouvé quelque chose qui flatte son goût, et il confond la sensation agréable qu'il a éprouvée avec la boîte qui en a été l'occasion. On voit même que les mères et les nourrices entrent tout-à-fait dans ce sentiment, lorsque, pour apaiser un enfant, elles injurient, elles châtient quelquefois devant lui les objets innocens qui ont

été l'occasion de ses peines. Pour l'enfant qui naîtroit privé de la vue, les sons même inarticulés ou le tact seroient les signes qui lui rappelleroient à la longue les personnes et les choses : il verroit, en quelque sorte, les hommes par le sens de l'ouïe, comme on peut dire que les sourds les entendent par les yeux. Ainsi, pour un aveugle-né, un homme n'est qu'une voix, et pour un sourd qu'une mécanique. La musique est proprement la langue des sons; chantée, elle en est la langue parlée, et notée, la langue écrite. Aussi, deux lignes plus bas, l'auteur des *Rapports* dit expressément : « Je le » répète, sans signes il n'existe pas de pensée ; » et ailleurs, généralisant cette proposition, il ajoute : « Un peuple dont la langue est bien » faite doit nécessairement à la longue se débar» rasser de tous ses préjugés... Un peuple dont » la langue est mal faite ne paroît guère pou» voir franchir certaines bornes dans les sciences » et dans les arts..... Ce n'est jamais sans que la » langue s'améliore sensiblement qu'il fait des » progrès réels. » Ainsi, un peuple dont la langue est mal faite ne peut pas faire de progrès, et il ne fait pas de progrès sans mieux faire sa langue. La contradiction est évidente; toutes ces

propositions, qu'on retrouve dans tous les ouvrages de la même école, sont louches et sophistiques. Un peuple ne fait pas des progrès parce qu'il améliore sa langue, mais il améliore sa langue parce qu'il fait, ou lorsqu'il fait des progrès; la langue n'est pas la cause de ses progrès, elle en est le résultat et l'indice. Il parle avec plus d'exactitude, parce qu'il pense avec plus de justesse. Encore faut-il distinguer la langue de l'imagination et des arts de la langue de l'entendement et de la morale. Lorsqu'un artiste ou un physicien inventent ou découvrent, l'un un nouveau procédé dans les arts, l'autre une propriété inconnue de la matière, ils donnent à leur invention ou à leur découverte un nom particulier et nouveau, au moins par son acception. L'art s'est étendu, et le mot dont il a enrichi ou alongé la langue en est la preuve; mais dans la morale, je veux dire dans la morale chrétienne, malheur au peuple chez qui l'on invente des mots nouveaux! car de nouveaux mots expriment de nouvelles idées, et de nouvelles idées, dans la morale du christianisme, sont des idées fausses et perturbatrices de la société. Alors le peuple se détériore, loin de s'améliorer, et sa langue se corrompt au lieu

de se perfectionner. Il me seroit aisé de fournir la preuve de l'un et de l'autre, si je voulois mettre sous les yeux du lecteur le nouveau vocabulaire de la langue révolutionnaire, et en faire voir la correspondance intime avec nos folies et nos désordres; et même, sans parler de ces temps odieux, je demanderai si la langue que les nouveaux moralistes veulent nous donner *est mieux faite* que celle que nous avions reçue de nos pères, celle qu'avoient parlée Pascal, Bossuet, Massillon, Bourdaloue, Fénelon, Labruyère, et s'il nous faudra désormais en effacer les mots Dieu, ame, religion, etc., etc., dont l'imagination de quelques peuples a pu défigurer l'acception, mais dont la raison de tous les peuples a retenu le type général, malgré l'altération locale des formes.

Non-seulement l'homme pense aux objets matériels par l'impression qu'il en reçoit actuellement ou qu'il en a reçue, impression qui est image, son, odeur ou saveur, etc., selon les organes par lesquels ces impressions parviennent à son ame, et les images qu'elles produisent, ou les sensations qu'elles excitent; non-seulement il peut rendre ces impressions par le geste, le dessin, les mouvemens indélibérés;

mais il peut réfléchir sur ces impressions, observer les qualités des objets qui les font naître, et les comparer entre elles, c'est-à-dire qu'il peut étudier les rapports que ces corps ont entre eux ou avec son propre corps. Or, cette faculté de saisir des rapports, même entre des objets matériels, réside dans l'entendement et non dans l'imagination; car, si l'imagination voit les corps qui sont extérieurs et font image, l'entendement pénètre leurs rapports qui sont immatériels, et ne peuvent être figurés indépendamment de l'objet; et c'est proprement l'*étendue intelligible* du P. Malebranche.

L'homme a donc exprimé dans la langue propre de l'entendement, ou par la parole, les objets même figurables, et les rapports qu'ils ont entre eux et avec lui. Mais comme l'entendement tend toujours à généraliser, il simplifie, en traduisant dans la langue qui lui est propre, les signes de l'imagination ou les images, et il nomme, d'un seul mot, toutes les parties dont un corps est composé, tous les individus d'une espèce, toutes les espèces d'un genre, et même la collection entière des individus, des genres et des espèces. Ainsi, si l'imagination veut se figurer un arbre, un cheval, elle est obligée d'en

voir à la fois toutes les parties, et, si elle veut les dessiner, de les parcourir successivement. Si elle vouloit figurer cent chevaux, cent arbres, elle seroit obligée de figurer, l'un après l'autre, cent individus du genre des arbres ou de celui des chevaux; si elle vouloit figurer tous les animaux, il faudroit qu'elle les fît comparoître tous devant elle; enfin elle ne pourroit jamais imaginer ni figurer à la fois tous les êtres créés, au lieu que l'entendement, parlant sa propre langue, dit, un cheval, un arbre, cent chevaux, cent arbres, les animaux, les végétaux, l'univers, et par ces seuls mots il exprime simultanément toutes les parties du cheval ou de l'arbre, tous les individus qui composent le nombre de cent chevaux ou de cent arbres, tous les végétaux, tous les animaux qui peuplent l'univers, tous les êtres qui composent le monde, et le monde lui-même avec tous les êtres qu'il renferme. Telle est même la force merveilleuse de cette faculté de simplifier par la parole, et conséquemment par la pensée, que le *singulier*, dans le nom des objets matériels et composés de *pluralité* de parties ou d'individus, a pour les nommer plus de force même que le *pluriel*, et que le *cheval*, l'*arbre*, exprime plutôt

l'espèce entière que les *chevaux* ou les *arbres.*

Ainsi, pour en donner un autre exemple, l'imagination ne peut se figurer cet objet matériel qui sert à l'habitation de l'homme, sans se figurer des murs, un toit, des portes, des fenêtres, un escalier, des appartemens, différens étages, etc., etc., et ne pourroit le figurer au dehors par le dessin sans que l'œil et la main n'en parcourussent péniblement toutes les parties. L'entendement, au contraire, saisissant tous les rapports qu'ont entre elles les différentes matières qui entrent dans la construction d'un édifice, et ceux qu'il a avec nos besoins pour l'usage auquel nous le destinons, nomme *cabane, chaumière, maison, hôtel, palais*, et, par ces seuls mots, exprime à la fois et l'ordonnance extérieure et intérieure d'une habitation, et le rapport qu'elle a avec notre condition et nos besoins.

Outre la faculté que possède l'entendement d'exprimer par un mot simple la totalité des parties qui entrent dans la composition d'un corps animé ou inanimé, natif ou factice, il a encore celle d'*abstraire* ou de séparer par la pensée des corps eux-mêmes, les accidens ou attributs qui en sont physiquement insépara-

bles, et de nommer par un seul mot la collection ou la totalité de ces attributs. Ainsi, tandis que l'imagination ne peut se représenter les couleurs, les saveurs, les étendues, les figures, qu'attachées en quelque sorte au corps qui en est le sujet et qu'elles modifient, l'entendement nomme *blancheur*, *acidité*, *longueur*, *rondeur*, etc., et par ces mots, il exprime la collection des corps *blancs*, *acides*, *ronds*, etc., et exprime ainsi, non des idées, mais des images, ou des sensations abstraites et composées, et des *accidens* qui ne peuvent réellement ou physiquement subsister indépendamment des corps ou des *substances* auxquels ils sont unis.

Ainsi, les expressions *ordre*, *sagesse*, *justice*, etc., représentent des idées générales ou simples. Les mots *blancheur*, *odeur*, *longueur*, etc., expriment des images généralisées et abstraites d'un grand nombre de corps. De là vient qu'on ne peut employer les premiers qu'au singulier, et qu'on ne peut dire les ordres, les sagesses, les justices, comme on dit les longueurs, les odeurs, parce que les accidens des corps sont purement relatifs, et qu'il peut y avoir plus ou moins de blancheur, de

longueur, d'odeur, dans des corps blancs, étendus, odorans; au lieu que la sagesse, l'ordre et la justice sont des attributs absolus de l'être essentiellement parfait, et qui sont ou ne sont pas : car ce qui seroit plus ou moins que juste et que sage ne seroit ni juste ni sage, et si l'on peut dire des hommes qu'ils sont justes, qu'ils sont sages, et qu'il y a de l'ordre dans la société humaine, on doit dire de Dieu qu'il est ordre, sagesse et justice.

La métaphysique moderne a confondu trop souvent les idées générales avec les idées généralisées ou abstraites, et elle a, contre toute raison, placé des généralités dans la physique, qui procède par abstractions lorsqu'elle sépare les qualités des corps eux-mêmes, et qu'elle nomme l'étendue, l'espace, le mouvement, et placé des abstractions dans la métaphysique, qui ne considère que des généralités, l'ordre, le pouvoir, la justice, la force, etc., attributs nécessaires de l'Être suprême, qui ne sont fixés ni à un temps ni à un lieu. Il falloit que Condillac eût d'étranges notions sur tous ces objets, lorsqu'il dit : « Les bêtes ont des idées abstraites.... Ce qui rend les idées générales nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. Dieu

» n'en a nullement besoin, et sa connoissance » comprend tous les individus. » D'où il est évident que cet écrivain n'entend par *généralités* qu'une totalité ou collection d'individualités, et qu'ainsi, à ses yeux, la justice, par exemple, n'est que la collection des êtres justes : comme s'il n'y avoit pas une justice, même quand il n'y auroit pas sur la terre un seul homme juste.

Ainsi, toutes nos pensées et toutes leurs expressions sont, ou des idées de vérités générales, ou des images des corps ou faits physiques, ou des abstractions qui ne sont ni des vérités, ni des faits, ni des idées proprement dites, ni des images, mais qui tiennent à la fois des uns et des autres, puisqu'elles sont généralisées dans leur expression, et particulières ou physiques dans leur origine. Ces abstractions sont une pure création de notre esprit, et c'est ce qui les a fait nommer des *êtres de raison*.

C'est une opération de l'esprit sur les *qualités* des corps, à peu près semblable à celle qu'il fait par l'*analyse* (algébrique) sur les *quantités*. Dans l'une et dans l'autre, il observe les *qualités* ou calcule les *quantités*, à l'aide d'expressions générales, et qui par elles-mêmes

ne représentent rien de réel et de particulier.

Dans ce que nous avons dit de la nécessité de l'expression pour la manifestation ou la présence même mentale d'une idée, c'est-à-dire, pour la représentation d'un objet qui ne tombe pas sous les sens et ne fait pas image, on peut trouver un moyen d'accommodement entre les partisans des *idées innées*, et ceux qui ne veulent que des idées acquises par les sens, ou des *sensations transformées* : l'idée est innée, son expression est acquise. Si l'idée ne précédoit pas dans l'esprit l'expression, jamais on ne pourroit nous faire comprendre le sens des mots, et nous n'entendrions pas plus les mots *ordre* et *justice*, que nous n'entendons des mots forgés à plaisir. La seule différence entre les mots *ordre* et *justice* et les mots *cabricial*, *arci*, *thuram*, du *Médecin malgré lui*, est que les premiers présentent une idée, et que les autres n'ont aucun sens, c'est-à-dire, ne présentent aucune idée. Donc l'idée existe avant le mot qui la rend présente. D'un autre côté, l'expression est acquise, puisque nous apprenons à parler et que nous ne parlons pas sans l'avoir appris; mais cette expression, toute acquise ou adventive qu'elle est, est absolument néces-

saire à la représentation, même mentale, de l'idée, et jamais nous ne pourrions nous entretenir avec nous-mêmes de la beauté de l'ordre et de la vertu, si nous n'avions pas dans l'esprit les expressions qui les représentent, ni en entretenir les autres sans leur faire entendre les mêmes expressions.

Ainsi, l'idée est nécessaire pour que le mot signifie quelque chose et soit proprement une expression, et l'expression est tout aussi nécessaire pour que l'idée soit sensible à l'esprit. Mais l'idée est universelle, donc elle est *native* ou innée; l'expression est locale et différente dans les diverses langues, donc elle est acquise. Ainsi, l'on peut dire que l'idée est à la fois innée et acquise, *innée* en elle-même, *acquise* dans son expression; et dans ce sens, tout, dans l'homme, et même la vie, est à la fois inné et acquis. Son esprit est inné ou natif, et il acquiert, par l'étude, la réflexion et ses communications avec les autres esprits, de la force, de la justesse et de l'étendue. La vie est innée ou native, puisqu'elle commence avec la naissance; elle est acquise, puisqu'elle se continue ou plutôt se renouvelle à chaque instant, et dès le premier instant, par l'assimilation qui se fait

en nous des substances qui l'entretiennent (1).

L'idée n'est donc pas une *sensation transformée*, car que seroit une sensation d'ordre ou de justice? Je ne pense pas avoir d'autre sensation de justice que celle d'une action juste ou injuste qui frappe mes sens. Mais lorsque je vois le meurtre d'un homme, par exemple, ne faut-il pas que j'aie dans l'esprit, antérieurement à cette sensation, des notions du juste et de l'injuste, pour savoir dans quel rang je dois placer cette action, et s'il faut la regarder comme un crime ou comme un acte légitime de pouvoir public, ou de défense personnelle? On ne soutiendra pas sans doute que l'expression toute seule crée l'idée, car alors on pourroit dire, avec quelques philosophes, que l'expression d'un corps sur nos organes crée le corps lui-même. Et d'ailleurs, si l'expression toute seule étoit l'idée, pourquoi des idées partout les mêmes seroient-elles nommées par des expressions si différentes, et comment le mot *bil-*

(1) MM. Gall et Spurzheim ont fait un ouvrage sous le titre : *Des Dispositions innées de l'ame et de l'esprit*, dans lequel ils établissent que toutes nos dispositions intellectuelles sont *innées*, et se manifestent par les organes corporels.

*ligkeit* feroit-il naître dans l'esprit d'un Allemand la même idée que le mot *justice* fait naître dans celui d'un Français?

Les idéologues modernes qui ont soutenu, comme une maxime fondamentale, que toutes les *idées viennent des sens,* et qui ont opposé ce principe à l'opinion des *idées innées,* ont mêlé ensemble, et ce n'est pas la seule fois, l'erreur et la vérité, et n'ont pas mieux développé l'une que l'autre. Ils ont confondu l'idée et son expression, l'opération de l'ame et celle des organes, opérations distinctes, quoique inséparables, et différentes, quoique indivisibles.

Il y a, au reste, peu de mérite à se ranger, dans cette question, du parti de Descartes, de Fénelon, de Malebranche et de Leibniz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le ridicule qu'on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnées sans avoir été entendues. Ceux qui ne veulent rien voir dans l'univers au-dessus de l'homme, ni rien dans l'homme au-delà de ses sens, ont feint de croire que les partisans des *idées innées* les regardoient *innées* comme le sont les besoins naturels ou natifs qui sont nés avec nous; en sorte que, dans cette hypothèse, un

homme ne pouvoit pas plus ne pas avoir l'idée de Dieu que la sensation de la faim ou de la soif, et que ces idées devoient être dans tous les hommes aussi involontaires, aussi présentes, aussi sensibles, aussi *actuelles* en un mot que ses besoins.

Il ne falloit cependant que lire ce qu'en dit Descartes, pour éloigner tout soupçon d'une interprétation semblable. Voici comme s'exprime sur ce sujet le premier de nos philosophes, lett. XCIX : « Quand j'ai dit que l'idée » de Dieu est *naturellement* en nous, je n'ai » jamais entendu, sinon que la nature a mis » en nous une faculté par laquelle nous pou- » vons connoître Dieu; mais jamais je n'ai écrit » ni pensé que de telles idées fussent *actuelles*, » ou même qu'elles fussent des espèces distinctes » de la faculté même que nous avons de penser; » et même je dirai plus, qu'il n'y a personne » qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras » d'*entités* scolastiques ; en sorte que je n'ai pu » m'empêcher de rire, quand j'ai vu le grand » nombre de raisons que *Regius* a ramassées » avec un grand travail, pour montrer que les » enfans n'ont point la connoissance actuelle de » Dieu tandis qu'ils sont au ventre de la mère....

» Quoique l'idée de Dieu soit tellement em-
» preinte dans nos ames, qu'il n'y a personne
» qui n'ait en soi la faculté de le connoître, cela
» n'empêche pas que plusieurs personnes n'aient
» passé toute leur vie sans jamais se représenter
» distinctement cette idée. » Aussi le savant éditeur des *Pensées de Descartes*, feu M. l'abbé Emery, remarque sur ce passage que « cette ex-
» plication fait tomber absolument la plupart
» des objections que l'on a proposées avec tant
» de confiance contre les idées innées. »

Ainsi, les idées innées, selon Descartes et ses disciples, sont des idées qui sont en *puissance* dans l'esprit de l'homme, c'est-à-dire, des idées que l'homme *peut*, par une faculté naturelle, apercevoir dans son esprit, au moyen de certaines conditions requises pour cette perception mentale, lesquelles conditions sont la connoissance des expressions qui revêtent et nomment ces idées; en sorte qu'on peut dire qu'il *n'y a point d'idée innée sans expression acquise*.

Ainsi, pour donner une dernière image, mais bien sensible, de la fonction de l'esprit et de celle des organes, dans le rapport nécessaire de l'idée et de son expression, l'entendement est comme un papier écrit avec une eau

sans couleur, sur lequel l'écriture ne devient visible que lorsqu'on frotte le papier avec une autre liqueur. On peut dire que sur ce papier l'écriture est *innée* en quelque sorte, puisqu'elle existoit avant de paroître, et qu'elle a précédé le moyen employé pour la rendre visible; on peut dire qu'elle est *acquise*, puisqu'elle ne se montre que sous la condition et au moyen de la liqueur qu'on y ajoute; et cette comparaison me paroît d'autant plus juste, qu'elle est prise dans une opération tout-à-fait analogue au sujet que nous traitons.

Ainsi, quoique nos idées ne soient pas *innées*, dans le sens que l'école ancienne l'a peut-être entendu, il n'est pas moins vrai que la loi de Dieu, et généralement toutes les vérités morales sont, comme dit saint Paul, écrites dans le cœur de l'homme, *opus legis scriptum in cordibus nostris*, où elles attendent que la parole, transmise à chaque homme par la société, suivant les lois générales du Créateur, vienne les rendre visibles pour l'esprit. *Fides ex auditu*, la foi vient de l'ouïe (1), dit le même apô-

(1) Le concile de Trente, session VI, chapitre VI, dit la même chose : « Les adultes se disposent à la jus-

tre. Il n'y a même qu'à se rappeler la suite de ce passage pour se convaincre que l'apôtre ne l'a pas entendu autrement : *Testimonium reddente illis conscientiá ipsorum et inter se cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus;* car il est évident que ce *long entretien avec soi-même*, ce combat intérieur de *pensées qui s'accusent réciproquement ou se justifient*, ne peut avoir lieu sans un discours mental et sans la présence intérieure de la parole, qui *réalise* les pensées, et permet à l'esprit d'en faire le sujet de ses méditations.

C'est cette nécessité de la parole transmise par la société des êtres intelligens pour donner à notre esprit la faculté de lire ses propres pensées, ces pensées gravées au fond de notre être, qui a fait dire à un Père de l'Eglise que, si un homme juste, isolé de toute société, et sans communication avec des êtres intelligens, n'avoit pu recevoir aucune connoissance de la loi de Dieu, Dieu lui enverroit un ange pour l'en instruire, plutôt que de le laisser dans l'ignorance. *Quomodo audient*, dit saint Paul, *sine*

» tice, lorsqu'aidés par la grâce, et concevant la foi
» par l'ouïe, etc. »

*prædicante?* Et ce qui n'est qu'une supposition à l'égard d'un individu, se vérifie tous les jours dans l'instruction des peuples sauvages par les missionnaires.

Ainsi, la parole, faculté organique ou corporelle, peut donc être regardée en quelque sorte comme le corps de la pensée, et le moyen par lequel la pensée humaine est réalisée, ou rendue sensible, soit pour l'oreille par la parole verbale, soit aux yeux par la parole écrite. *La parole est donc le corps de la pensée.... L'intelligence prend donc un corps dans la parole....* Le lecteur à qui les dogmes du christianisme ne sont pas étrangers, en faisant l'application de ces propositions à ce qu'ils nous apprennent des opérations de la suprême intelligence, et de ses relations extérieures avec la société humaine, reconnoîtra sans peine, sous des expressions identiques, des mystères semblables dans des ordres différens de vérités; et en retrouvant les notions de la plus haute philosophie dans les croyances les plus familières de la religion chrétienne, il ne sera pas étonné que l'homme, *fait à l'image et à la ressemblance* de la Divinité, offre en lui-même une empreinte et comme une copie de son modèle.

Ainsi, la parole reçue et transmise par les organes de l'ouïe, de la vue, de la voix, à l'aide de *milieux* matériels, l'air ou la lumière, suppose la matérialité de notre être. L'idée, qui est autre chose que l'expression, en prouve toute seule la spiritualité, et la correspondance merveilleuse de l'idée et de l'expression nous montre jusque dans l'opération la plus intellectuelle de notre nature, l'union mystérieuse de l'intelligence et des organes, l'intelligence qui fournit l'idée sans laquelle l'expression ne seroit qu'un son vide de sens, les organes qui fournissent l'expression sans laquelle l'idée ne seroit perceptible ni pour nous ni pour les autres, et seroit pour eux et pour nous comme si elle n'étoit pas; et encore ici nous retrouvons l'*intelligence servie par les organes*, et servie pour la manifestation même intérieure de la pensée, comme elle l'est pour l'accomplissement extérieur de l'action.

Ainsi, si la raison de la faculté d'exprimer ses idées par la parole, faculté organique ou matérielle, se trouve dans l'organisation, la raison de l'idée elle-même, faculté d'un autre genre, doit être cherchée ailleurs. Il n'est pas possible, sans confondre entre elles les notions

les plus distinctes, d'attribuer à une même cause des effets si différens. Si je parle par mes organes, je ne pense pas par mes organes, à moins de soutenir que la pensée et son expression ne sont qu'une seule et même chose, ce que personne n'oseroit avancer, puisque la même idée se produit, dans les diverses langues, par des expressions si différentes; et cela prouve que l'esprit est simple et *un*, et que les organes, composés de parties, peuvent recevoir des habitudes différentes et être diversement modifiés.

Ainsi, et je finis par cette similitude, la pensée, pour se montrer, attend, dans l'esprit, l'expression qui doit la produire, comme dans la génération des animaux, le germe attend, pour éclore, la liqueur qui doit le féconder; et c'est certainement cette grande et vraie analogie qui a fait appliquer, dans les langues modernes, à l'opération intellectuelle les mots *conception*, *production*, *génération des idées*, *pensée féconde*, etc. Je présente au lecteur cette dernière observation, avec d'autant plus de confiance, que les inductions tirées du langage usuel, expressions des pensées universelles, et par cela même de la nature des êtres, sont, en morale, la plus solide de toutes les bases de raisonnement.

Je me hâte de sortir de cette métaphysique, où la physiologie moderne m'a entraîné, en donnant pour base à ses systèmes sur l'organisation, comme cause productive de la pensée, le système d'idéologie qui veut que toutes nos idées viennent des sens, et ne soient que des sensations *transformées*. Il a donc fallu expliquer cette proposition et la combattre. Mais c'est une injustice commune à tous les savans de cette école de se plaindre qu'on leur réponde avec de la métaphysique, lorsqu'ils ne parlent, disent-ils, que physique; il est plus vrai de dire qu'ils pensent physique et qu'ils parlent morale et métaphysique, et même ils ne peuvent remonter, comme ils le font, à la cause première de l'homme et de l'univers, et au principe de nos déterminations, sans entrer sur le domaine de la métaphysique, qui est proprement la science des causes et des principes, comme la physique est la science des faits et des effets.

On pourroit, après ce que nous avons dit de l'ame, comme cause unique de la pensée, soit idée, soit image, soit sentiment, examiner la part que le cerveau a ou paroît avoir, comme *moyen*, à l'opération intellectuelle; mais ici nous touchons aux limites du monde moral, le voile

ferme le sanctuaire, et sans doute il ne se déchire qu'à la mort. Les impressions que nos organes reçoivent des corps extérieurs, et dans lesquelles notre ame aperçoit des images ou éprouve des sentimens, les *expressions* que nos organes entendent, et avec lesquelles ou dans lesquelles notre ame perçoit ses propres idées, sont des choses matérielles, ou dans le corps qui les excite, ou dans l'organe qui les reçoit, ou dans le *milieu* qui les transmet; et la parole elle-même n'est qu'une modification de nos organes, transmise à l'air et portée à notre oreille. Le cerveau, organe matériel aussi, recueille toutes ces impressions par le moyen des nerfs qui y aboutissent, et qui rayonnent des divers organes à l'organe cérébral. Jusque-là on aperçoit quelques rapports entre des agens semblables et tous matériels; mais comment et par quel moyen, dans cette *impression* transmise au cerveau, l'ame voit-elle une image ou éprouve-t-elle un sentiment ? Comment, dans cette expression recueillie et pensée dans le cerveau, l'ame perçoit-elle son idée? On l'ignore, et sans doute on l'ignorera toujours. Entre le cerveau et l'ame, quelque intimes que soient leurs rapports, il y a l'infini, et aucune

expérience, aucune connoissance ne peut combler cet intervalle. Il faudroit que l'esprit pût se *penser* lui-même; et comme nous ne pouvons juger les dimensions et le poids d'un corps qu'en les comparant à une mesure fixe et à un poids déterminé, nous ne pouvons sans doute connoître notre propre esprit qu'en recourant à l'intelligence absolue. C'est cette nécessité, sentie par les meilleurs esprits, qui a donné naissance aux divers systèmes par lesquels les philosophes les plus célèbres ont voulu expliquer le mystère de l'union de l'ame et du corps. « Les philosophes, » aussi bien que le peuple, dit Fontenelle dans » l'*Éloge de Leibniz*, avoient cru qu l'ame et » le corps agissoient réellement et physique» ment l'un sur l'autre. Descartes vint, qui » prouva que la nature ne permettoit point » cette sorte de communication véritable, et » qu'ils n'en pouvoient avoir qu'une apparente, » dont Dieu étoit le médiateur. »

Malebranche saisit cette idée; il la développa et chercha à expliquer le mode de cette communication par l'intermédiaire de la Divinité. « On croyoit, continue Fontenelle, qu'il n'y » avoit que ces deux systèmes possibles; Leibniz » en imagina un troisième. Sa manière d'ex-

» pliquer l'union de l'ame et du corps, par une » *harmonie pré-établie*, a quelque chose d'im- » prévu et d'inespéré sur une matière où la » philosophie sembloit avoir fait les derniers » efforts. » Une nouvelle philosophie, bien différente de celle dont parle Fontenelle, est venue proposer un autre système. Pour mieux expliquer l'union de l'intelligence et des organes, elle confond ensemble l'ame et le corps; elle fait de l'ame une simple faculté du corps, comme le mouvement, et n'y voit que le produit final de l'organisation. Les philosophes de l'autre siècle, Descartes, Malebranche, Fénelon, Leibniz, expliquoient l'homme avec des volontés actuelles ou antécédentes de la Divinité; les philosophes du nôtre l'expliquent avec les forces de la matière. Les systèmes des premiers pourroient se traduire en poésie (1), parce que les idées de la Divinité, qui en sont le fonds, étant les plus élevées, sont éminemment les plus poétiques. Au contraire, rien de plus sec, de plus triste que les ouvrages des autres; car le matérialisme est comme ces eaux froides, qui

(1) M. Delille a rendu en beaux vers quelques idées de Leibniz.

pétrifient tout ce qu'on y jette : il ne peut y avoir de sentimens dans les écrits des matérialistes, parce qu'il n'y a rien dans la matière qu'on puisse aimer. Ces comparaisons perpétuelles des idées aux images, et de l'esprit à la matière, qui vivifient le style et le rendent *figuré*, ne sauroient y trouver place, parce qu'il manque un des deux termes de la comparaison. Ce sont des paysages où l'on aperçoit des arbres, des rochers, des eaux, et pas un être vivant : la philosophie aussi est devenue uniquement *descriptive ;* on n'y voit plus que la matière, et l'esprit, à la lecture de ces productions inanimées, éprouve le sentiment pénible qu'inspire à un voyageur la vue d'un pays abandonné de ses habitans.

Je ne crains pas d'avancer, contre une opinion plus répandue que réfléchie, que la facilité de revêtir même un système de métaphysique et de morale des plus brillantes couleurs de la poésie et de l'éloquence est, aux yeux d'une raison exercée, une preuve, non que le système entier soit vrai, mais qu'il renferme de grandes vérités; et les systèmes de Descartes, de Malebranche, de Leibniz, sur l'opération divine dans la communication de l'esprit et du corps,

fussent-ils renversés, leurs débris, tels que les imposantes ruines des temples de Memphis ou de Palmyre, attesteroient encore le génie de leurs inventeurs et la hauteur de leurs conceptions.

Les principes que nous avons exposés sur la nécessité de l'expression, pour la manifestation même intérieure de l'idée, peuvent conduire à des corollaires importans. Nous nous bornerons à en présenter deux.

1° Si l'expression est nécessaire, non-seulement à la *production* de l'idée ou à sa révélation extérieure, mais encore à sa *conception* dans notre propre esprit; c'est-à-dire, si l'idée ne peut être présente à notre esprit, ni présentée à l'esprit des autres que par la parole orale ou écrite, le langage est *nécessaire*, ou tel que la société n'a pu, dans aucun temps, exister sans le langage, pas plus que l'homme n'a pu exister hors de la société. L'homme n'a donc pas inventé le langage; car si l'homme avoit pu inventer quelque chose de *nécessaire* à la société, il eût pu aussi ne pas l'inventer, et l'existence de la société auroit dépendu du hasard des inventions humaines. D'ailleurs, l'invention du langage seroit la plus profonde, la plus éten-

due, la plus féconde de toutes les idées; elle suppose une infinité d'idées accessoires, et si l'idée ne peut nous être connue que par son expression, comment les hommes auroient-ils pu connoître leurs propres idées et les communiquer aux autres, antérieurement à toute expression, et avoir ainsi une idée claire et distincte de l'expression, avant d'avoir l'expression de leur idée? Aussi J.-J. Rousseau, après s'être étendu sur les difficultés insurmontables que présente l'opinion du langage inventé par l'homme, finit par avouer que « la parole lui paroît avoir » été fort nécessaire pour inventer la parole. » La nécessité de la révélation primitive du langage a été défendue dans l'Encyclopédie par le savant et vertueux Beauzée. Charles Bonnet et Hugh Blair entrent dans le même sentiment; d'autres plus modernes s'en rapprochent, et cette vérité n'a pu même être obscurcie par des hypothèses dont l'imagination a fait tous les frais. Elle est, j'ose le dire, la dernière des vérités morales qui reste à démontrer, et elle le sera sans doute aujourd'hui, que nous en sommes venus à la dernière erreur, à l'erreur des derniers temps, la négation de toute intelligence. Je dis la dernière erreur; car nier la matière,

comme l'a fait un Anglais, seroit une maladie plutôt qu'une erreur.

La nécessité de la révélation, ou plutôt du don de la parole fait au premier homme, peut être démontrée par des considérations morales et physiques ou physiologiques, c'est-à-dire, par des faits, seul genre de preuve qu'aujourd'hui on veuille admettre, même dans les choses de philosophie rationnelle, et de cette vérité de fait découlera, comme une conséquence rigoureuse, la nécessité d'un être intelligent supérieur à l'homme. Je ne sais pas même si l'on ne cherche pas d'avance à échapper à cette conclusion, en alléguant bien gratuitement que l'homme a pu jadis être plus parfait qu'il ne l'est aujourd'hui. A la vérité, en hasardant cette opinion, on court le risque de se rapprocher d'une croyance du christianisme sur un état antérieur de l'homme, ou de contrarier le système philosophique de sa *perfectibilité* indéfinie. On favorise même l'opinion que l'on veut renverser; car des êtres plus parfaits que l'homme ne seroient pas des hommes. Mais les fausses doctrines vont toujours au plus pressé, et des sophistes s'inquiètent fort peu de combattre leurs propres opinions ou même de favoriser des

opinions ennemies, pourvu que de l'assertion gratuite que l'homme peut avoir été doué primitivement d'organes plus parfaits, et par conséquent d'une faculté d'invention plus active, ils puissent, au besoin, conclure que, quoiqu'il n'ait pu, avec l'organisation et les facultés que nous lui connoissons, inventer l'art de parler, il est possible que, dans un autre temps, et un état plus parfait d'organisation, il se soit élevé, par les seules forces de son esprit, jusqu'à cette merveilleuse découverte, et qu'il ait créé l'expression de ses propres pensées, dont il ne peut aujourd'hui avoir aucune connoissance que par l'expression.

2° Le second corollaire qu'on peut déduire des principes que nous venons d'exposer est d'une importance décisive pour la solution des questions les plus difficiles de la science morale. On me permettra de le présenter sous les formes rigoureuses du raisonnement.

Toute image, par cela seul qu'elle peut être *figurée* par le dessin, est la représentation d'un objet matériel existant et connu ; car tout objet matériel ou composé qui n'existeroit pas, et ne seroit pas connu, ne pourroit pas être figuré. Le monstre même le plus bizarre qu'une imagination en délire puisse se représenter n'est

et ne peut être qu'un assemblage idéal et fictif de parties qu'on suppose exister simultanément dans le même corps, et qui existent réellement et séparément dans plusieurs corps.

Toute idée, par cela seul qu'elle peut être exprimée par la parole, est la représentation d'un objet intellectuel qui *est* et qui est connu; car ce qui ne *seroit* pas, et ne seroit pas connu, ne pourroit pas être *nommé*.

Ce sont des faits, et l'on peut défier tous les philosophes ensemble de *figurer* un objet matériel qui *n'existe* pas, ou de nommer un objet intellectuel qui *n'est* pas.

Il est vrai qu'on dit le *néant*, *rien*, *nihil*, etc.; mais alors on ne nomme pas, on nie; car nommer, c'est affirmer.

Si l'imagination pouvoit se *figurer* ce qui n'existe pas, le monde des corps ne seroit qu'une représentation fantastique. Si l'entendement pouvoit nommer ce qui n'est pas, le monde moral, la société ne seroit qu'une illusion, ou plutôt il n'y auroit ni vérité, ni erreur, ni corps, ni esprit, ni société, ni homme : il n'y auroit rien.

Or, nous nommons *Dieu*, Être suprême, cause première, ordre, justice, vérité : tous les

peuples, chacun dans leur langue, ont, comme nous le verrons, nommé et entendu cette expression, compris cette idée, raisonné et agi d'après cette pensée. Donc Dieu est, et, comme a dit très-bien Fontenelle, *une vérité est connue lorsqu'elle est nommée.*

Ainsi l'idée est toujours vraie, et il n'y a d'erreur que dans le jugement ou le rapport que nous supposons entre nos idées. L'expression est toujours vraie, et il n'y a d'erreur que dans la proposition qui est l'énonciation d'un jugement.

Mais quand je dis *Dieu,* l'homme, je ne porte pas un jugement, je n'énonce pas une proposition, je ne fais que nommer, c'est-à-dire, affirmer l'existence : comme quand je nomme la *lumière,* j'affirme la clarté, et l'idée de clarté n'est pas plus contenue dans le nom de lumière que l'idée d'existence dans l'idée de Dieu ou de l'homme.

Cette vérité que les choses dont nos idées sont la représentation ne nous sont connues que par le *nom* qu'elles portent, c'est-à-dire, le mot qui les exprime, paroît à découvert dans mille endroits des livres saints, et même dans les pratiques de la religion chrétienne. Partout on

trouve le nom, *nomen*, mis à la place de l'être; le *nom* pris pour l'être, et tout ce qu'on peut dire de l'être ou attribuer à l'être, attribué à son *nom*. Ainsi, que l'écrivain sacré parle de Dieu, de l'homme ou des peuples, c'est toujours le *nom* qui est invoqué et glorifié, profané et blasphémé, perdu et effacé. C'est au *nom* que l'on jure, au *nom* que l'on bénit, au *nom* que l'on parle, au *nom* que l'on est envoyé, le *nom* que l'on cherche, par le *nom* que l'on appelle...... Le *nom* renferme toutes les vertus et tous les mystères; il a son *caractère* et son *nombre*. La religion fait tout *avec le nom* et au *nom* de son divin auteur, et le signe même du christianisme est au *nom* des personnes divines (1).

Nous allons passer à la discussion du système de physiologie qui, de l'organisation, fait l'ame, et nous y trouverons des preuves encore plus directes de la distinction de l'ame et du corps, et de la supériorité de l'esprit sur la matière.

(1) Voyez dans la *Concordance* des livres saints en combien de manières le *nom* est employé pour le sujet lui-même.

## CHAPITRE IX.

### L'AME N'EST PAS LE RÉSULTAT DE L'ORGANISATION CORPORELLE.

IL n'en est pas de la réfutation d'un système de philosophie morale comme de la discussion d'un ouvrage historique. Une histoire se compose de faits, les uns vrais, les autres faux, d'autres douteux, de faits qui n'ont en eux-mêmes rien de *nécessaire*, rien qui ait pu ne pas arriver, ou ne pas arriver autrement, et qui souvent n'ont entre eux d'autre liaison que de s'être passés dans le même pays et dans le même temps. La critique est donc obligée de suivre l'historien pas à pas, de parcourir avec lui la suite des époques, de revenir sur les détails des évènemens pour lui apprendre ce qu'il a ignoré, pour distinguer ce qu'il a confondu, éclaircir ce qu'il a obscurci, et de là il peut résulter un ouvrage aussi étendu que l'histoire elle-même.

Mais un système de philosophie morale est un enchaînement de raisonnemens qui tous ten-

dent à un but, celui d'établir une opinion. Cette opinion à prouver est le pivot sur lequel roule toute la machine du système, et le point unique auquel tout se rapporte. Si ce point est prouvé, le système cesse d'être une simple hypothèse, et il prend son rang parmi les vérités; s'il est contesté, le système n'est encore qu'une supposition qui a besoin d'être fortifiée par de nouvelles preuves; mais s'il vient à être renversé, l'édifice entier s'écroule, il n'y a plus de système ni même d'hypothèse, et quelquefois l'erreur, une fois démontrée, prouve toute seule la vérité de l'opinion opposée. Les raisonnemens de l'auteur peuvent être conséquens, mais il est parti d'un principe erroné; les faits allégués peuvent être vrais, mais ils s'appliquent à un autre ordre de vérités. Il suffit donc, dans l'examen d'un système de philosophie, de s'attacher à la conclusion générale que l'auteur en a tirée, et de la discuter directement et en elle-même. Cette marche abrège même la discussion, et j'en fais ici l'observation pour tranquilliser les lecteurs qui compareroient le nombre des volumes plutôt que la force des raisons.

C'est donc sous ce point de vue que nous allons considérer le système dominant dans

quelques traités modernes de physiologie, et plus expressément développé dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Il est possible que les physiologistes ne conviennent pas de tous les faits avancés dans cet ouvrage, et il paroît même que l'auteur n'est pas toujours d'accord avec le savant Barthez, dans ses *Nouveaux Élémens de la science de l'homme.* Il est possible encore qu'une saine logique n'en trouve pas tous les raisonnemens concluans; la philosophie ne voit que le résumé du système qui est *que notre ame est non un être, mais une simple faculté de notre organisation, ou plutôt que notre ame est notre organisation elle-même; que les opérations de l'intelligence et de la volonté se trouvent confondues à leur origine avec les autres mouvemens vitaux, tels que la digestion, la circulation, la sécrétion, etc.; que la physique de l'homme fournit les bases de la morale, que la saine raison ne peut les chercher ailleurs, etc., et qu'enfin l'homme moral n'est que l'homme physique considéré sous un autre aspect.*

C'est là ce que tous les faits, tous les raisonnemens, toute l'érudition physiologique, anatomique, médicale, physique et métaphysique de

beaucoup d'ouvrages tendent à prouver. Mais si la physique a ses faits, qui ne peuvent être que des *mouvemens*, la morale a les siens, qui sont des *actions*; et des faits purement matériels ne prouvent pas plus, pour ou contre, une vérité morale, que de simples raisonnemens ne prouvent, pour ou contre, la certitude d'un fait physique.

Lorsque les physiologistes abandonnent le terrain ingrat de l'anatomie, ces champs de mort, *lugentes campos*, déjà épuisés, pour se jeter sur les terres fertiles de la morale, il semble que ce ne seroit pas trop, pour une si téméraire entreprise, du concert de tous les savans. Cependant, sans parler des Stahl, des Haller, des Ch. Bonnet, ces maîtres de la science de l'homme physique qui ont reconnu, qui ont défendu l'existence propre, la spiritualité de l'ame comme la vérité la plus certaine et le fondement nécessaire de toute discipline et de toute société, on trouve, parmi les physiologistes contemporains, des opposans à la doctrine des matérialistes, et qui, loin de penser que l'organisation soit la cause productive de la pensée, ne la regardent elle-même que comme une abstraction, une qualité occulte et ima-

ginaire, avec laquelle on ne peut pas même rendre raison des fonctions purement matérielles de nos organes et des mouvemens vitaux. Le docte Barthez, défenseur du système du principe vital, et qui prétend que sa doctrine diffère essentiellement de toutes les autres, s'élève contre celle que nous combattons. Après avoir parlé de quelques sectes de physiologie, « j'aurois pu, dit-il, considérer comme » formant une secte nouvelle quelques auteurs » qui, dans ces derniers temps, croient qu'on » a des idées suffisantes sur les forces productives de toutes les fonctions du corps humain » vivant, lorsqu'on a dit que ces fonctions sont » opérées par l'organisation qui est propre à ce » corps et à ses différentes parties.

» Mais 1°, il est impossible de concevoir l'a- » nalogie nécessaire qu'on suppose exister en- » tre la forme d'organisation d'une partie et le » genre de la fonction à laquelle cette partie est » destinée exclusivement.

» 2° On ne peut imaginer que la première pro- » duction et le renouvellement des mouvemens » d'une fonction propre à un organe déterminé » quelconque aient lieu en vertu de la simple » organisation ou structure de ces organes, cette

» structure, quelque parfaite qu'on la suppose, » ne pouvant être connue que comme une chose » passive incapable de se donner du mouve- » ment.

» 3° On ne sauroit expliquer comment, dans » un organe d'une structure quelconque sup- » posée, auquel on donne, si l'on veut, toutes » les facultés physiques connues, des succes- » sions et des combinaisons de mouvemens » physiques pourroient faire naître des phéno- » mènes, tels que ceux du corps humain vivant, » phénomènes différens de tous ceux que peu- » vent opérer des forces physiques, mécaniques » ou chimiques.

» Le nombre des objections qu'entraînent ces » suppositions incompréhensibles est incalcula- » ble, et d'ailleurs on manque à ce que prescrit » la bonne méthode de philosopher dans la » science de l'homme, lorsqu'on soutient, avec » quelques physiologistes, que c'est la sensibi- » lité qui est le principe de la vie dans l'homme » et les animaux. »

Ceux qui attribuent à la seule organisation du corps humain le principe des fonctions et des actions de l'homme, et qui placent en particulier dans l'organe cérébral la cause de toutes

ses déterminations morales, ressemblent à un villageois qui, introduit dans la maison d'un grand seigneur, s'imagineroit que tous les gens, qu'il voit occupés aux divers emplois de la domesticité, agissent pour leur propre compte, et constituent à eux seuls le gouvernement de la maison; et si par hasard il alloit plus loin que les cours ou l'anti-chambre, et qu'il pénétrât jusqu'à l'intendant, il s'en retourneroit persuadé qu'il a vu le maître, et ne se douteroit seulement pas que cet homme, qui lui a paru exercer sur toute la maison un empire si étendu, n'en est lui-même que le premier domestique. Nos organisateurs tombent précisément dans la même méprise, lorsqu'ils attribuent la puissance ordonnatrice à l'ensemble des organes, qui ne sont que les instrumens de la volonté, et qu'ils donnent à toute cette machine, pour directeur suprême, l'organe du cerveau, qui n'est lui-même qu'un premier ministre. Il est remarquable de voir avec quelle facilité les inventeurs de ces systèmes comprennent tous seuls ce qui paroît aux meilleurs esprits absurde et contradictoire; cette organisation si passive et si frêle, cause unique des fonctions les plus actives; toutes ces parties de *chair* et de *sang*

qui deviennent, par leurs rapports, ou plutôt par leur *juxta-position*, dans un certain arrangement, pensée, jugement, volonté, imagination, mémoire; cette structure d'un jour qui remonte par la pensée dans le passé le plus reculé, ou s'élance dans l'avenir le plus lointain; ce point qui mesure l'étendue.... cette fraction qui calcule l'infini.... cet atome qui embrasse l'univers....

Et en effet, pour réduire cette dernière considération à la précision d'un raisonnement philosophique, si la pensée est le résultat de l'organisation corporelle, la force physique est plus évidemment encore le résultat de cette même organisation, puisque cette force se compose à la fois et de la force partielle de chaque organe, et de la force générale qui naît de la perfection des rapports que tous les organes ont les uns avec les autres; mais la force physique de l'homme, la plus grande qu'on puisse supposer, ne s'exerce cependant que dans la sphère d'activité de son organisation; je ne peux voir, entendre, atteindre, hors de la juste portée de mes organes, saisir ce qui est à dix toises de moi, voir ou entendre ce qui est à une lieue. Là où s'arrêtent mes organes, là finit l'action

de ma force organique, à moins que je n'aide mes organes, ou plutôt que je ne m'en crée en quelque sorte de nouveaux, au moyen d'instrumens que mon organisation pensante (suivant les auteurs du système que je combats) invente pour étendre ou fortifier mon organisation agissante, expression absurde, et qui démontre toute seule la fausseté de leurs opinions.

Ma pensée est donc, comme ma force physique, le résultat de mon organisation, et il est déjà assez étonnant qu'une même cause produise des effets si opposés, et que ce soit en moi le même principe qui soulève un poids de cent livres, et qui calcule la distance de la terre au soleil, ou médite un système de morale; mais pourquoi cette différence entre les deux produits d'une même combinaison? Pourquoi ma pensée, produit, comme ma force physique, de mon organisation, n'est-elle pas, comme ma force, circonscrite dans les limites de mon organisation? Pourquoi puis-je atteindre par la pensée ce qui jamais n'est tombé sous l'action de mes organes, voir ce qui s'est passé à mille lieues de moi, entendre ce qui s'est dit il y a mille ans? Mes organes touchent des lignes, je

les mesure; ils voient des quantités, je les calcule; ils entendent des sons, je les répète : mon organisation fait tout cela, je le veux; mais mes organes ont-ils embrassé l'*étendue?* ont-ils vu l'*indéfini?* ont-ils entendu l'*harmonie?* Et cependant ma pensée en analyse les propriétés, en combine les rapports; comment l'organisation est-elle si bornée et le résultat de l'organisation si étendu, et pourquoi l'effet est-il hors de toute proportion avec sa cause? Je veux encore qu'avec l'organisation actuelle on puisse expliquer la pensée du présent; mais comment expliquera-t-on la pensée du passé, et surtout de l'avenir? Je veux qu'avec l'organisation actuelle on puisse rendre raison de la mémoire, et qu'on accorde à cette organisation l'étonnante faculté de revenir sur des impressions que mes organes ne ressentent plus, et qui sont pour eux comme si elles n'avoient jamais été, tandis qu'elle ne peut revenir sur les sensations qui ont le plus douloureusement affecté mes organes, ni sentir à volonté, dans un moment, les impressions qu'ils ont éprouvées dans un autre; mais comment expliquera-t-on la prévoyance, c'est-à-dire, la pensée à des choses qui ne sont pas encore, et qui peut-être ne seront ja-

mais (1)? Mais non, si notre pensée n'est que le résultat de notre organisation, nous ne pouvons avoir dans la pensée plus d'étendue et d'activité que n'en ont les organes, pas plus qu'une mécanique, organisée pour indiquer les divisions du temps, ne peut mesurer celles de l'étendue. L'homme, je le suppose pour un moment, pensera à ce qui tombe actuellement et immédiatement sous l'action de ses organes, il pensera à sa vie si fugitive, à ses plaisirs si courts, à ses chagrins si cuisans, au jour qui s'écoule, à l'instant qui fuit, à l'homme qu'il voit ; mais là seront les bornes insurmontables de sa faculté de penser, et jamais ce qui s'est passé avant lui, ce qui se passera après lui, ce qui se passe hors de lui et loin de lui, ne sera l'objet de ses méditations. Mais s'il ne peut avoir dans sa faculté de penser plus d'étendue qu'il n'a de force et d'activité dans ses organes, encore moins pourra-t-il avoir des pensées et former des ju-

(1) Il semble que l'homme ait plus de prévoyance à mesure qu'il a moins de mémoire, et les vieillards, qui ne se souviennent plus de ce qu'ils ont fait la veille, sont toujours inquiets du lendemain. Est-ce un bienfait de la nature qui nous détache du passé à mesure que nous avançons vers l'avenir ?

gemens contraires aux impressions que ses organes lui transmettent; car où est-ce que le résultat de l'organisation prendroit des notions opposées aux notions reçues et transmises par les organes? et comment l'organisation pourroit-elle juger droit ce qu'ils voient courbe, en mouvement ce qu'ils voient fixe, proche ce qu'ils voient éloigné, grand ce qu'ils voient petit? et cependant l'exercice le plus habituel de notre jugement n'est-il pas de redresser les erreurs de nos organes et de rectifier leurs rapports? Pour l'homme ainsi considéré, tout seroit vérité, rien ne seroit erreur et illusion; tout seroit en réalités, rien en apparences, puisqu'il n'auroit aucun moyen ni en lui, ni hors de lui, de distinguer l'illusion de la vérité, et la réalité des apparences (1). Ainsi, quand mes

(1) *Quand* l'eau *courbe* un *bâton, ma raison le redresse*, a dit un poète : mais n'est-ce pas ma raison qui redresse à tout instant les objets qui se peignent renversés dans ma rétine? Si c'étoit l'organisation qui à tout instant fît ce redressement, comment supposer dans les plans simples et infaillibles de la nature l'organisation constamment et sans relâche occupée à se corriger elle-même, et à redresser sans cesse les objets qu'elle peindroit sans cesse renversés, si toutefois la vision s'opère de la manière dont nous le jugeons?

organes me rapportent ou des paroles prononcées ou des actions faites dans le dessein de me tromper, ce seroit mon organisation qui verroit, dans ces paroles ou ces actions, des intentions contraires à celles que ces paroles ou ces actions annoncent, comme ce seroit encore mon organisation qui jugeroit parfaitement parallèles deux allées d'arbres que mes organes, à une grande distance, voient s'approcher continuellement l'une de l'autre. Non-seulement l'intelligence de l'homme redresse continuellement les rapports mensongers de ses organes, mais son industrie, qui n'est que son intelligence mise en action, est perpétuellement occupée à aider la foiblesse de ses organes, ou à suppléer à leur impuissance. Ainsi, ces instrumens innombrables et si ingénieux que les différens arts emploient pour leurs opérations, sont proprement de nouveaux organes que l'ame se donne, des organes artificiels qu'elle ajoute à ses organes naturels. Ainsi, l'ame voudroit mesurer des yeux du corps les espaces immenses des cieux, ou considérer les plus petits objets sur la terre; elle voudroit transporter son corps dans les airs ou sur les eaux; elle voudroit écarter les obstacles les plus puissans,

soulever des poids immenses, connoître, sur la vaste étendue des mers, le point de la terre vers lequel elle se dirige : ses organes se refusent à des actions qui passent leurs forces. Alors elle invente les télescopes et les microscopes, les vaisseaux et les aérostats, le cric et les cabestans, la poudre à canon et la boussole. Loin que notre organisation pût ainsi suppléer à la foiblesse de ses propres organes, il est absurde de supposer qu'elle pût même la connoître, puisque toutes ses connoissances ne peuvent lui venir que de ses organes, dans le système que je combats, et que la connoissance de leur foiblesse ne peut naître que d'une comparaison avec des obstacles extérieurs à notre corps, et par conséquent tout-à-fait étrangers à notre organisation, et sans rapport possible avec elle.

Mais combien ce triste système paroîtroit-il plus absurde encore, si nous en faisions l'application à ce que la pensée seule aperçoit, ce qui ne tombe en aucune manière sous l'action des organes! Le poète (1) erre dans la campagne; ses yeux se fixent sur le ruisseau qui

(1) Chartreuse de Gresset.

l'arrose; *il voit un foible rameau détaché de l'arbre voler sur la surface de l'eau. Là, forcé de flotter au gré de l'onde, tantôt il surnage, tantôt il disparoît; il rencontre, sur son passage, ici des bords fertiles, là des rives sauvages, et, parmi ces erreurs, il fuit, il vogue jusqu'à ce qu'il s'ensevelisse sans retour au sein des mers inconnues....* Ce sont là des images que les sens rapportent à l'observateur, et qu'ils rapporteroient également à tout homme, même à tout animal. Mais l'*homme inspiré,* s'élevant à de hautes idées, dans ce ruisseau, voit, ou plutôt pense la vie. Dans ce foible rameau, il pense l'homme entraîné par le cours irrésistible des temps dans toutes les vicissitudes de la fortune, tantôt heureux, tantôt malheureux, jusqu'au jour fatal qui termine *sa course, et le précipite dans l'abîme* de l'avenir. Cette allégorie, si animée à la fois et si juste, ces idées philosophiques qui sortent si naturellement d'images toutes matérielles, je le demande, sont-elles aussi un effet de l'organisation? Est-ce la même organisation qui voit le ruisseau et son cours, la vie et ses alternatives, et qui fait un rapprochement si ingénieux et si vrai entre des choses si opposées? ou bien avons-nous une organisa-

tion qui s'arrête au côté physique de cette allégorie, une autre qui en considère la *moralité*, et une troisième qui saisit, entre des objets si étrangers les uns aux autres, un rapport d'une vérité si sensible et si parfaite?

Mais cet organe cérébral lui-même, premier ministre de l'ame, suivant les uns, l'ame elle-même suivant les autres; cet organe dont l'auteur des *Rapports* a fait tout le moral de l'homme, en ajoutant d'une manière si tranchante : « C'est cela, ce ne peut être rien de plus, » et qu'il appelle ailleurs l'*homme intérieur*, le croit-on suffisamment connu, et en lui-même et dans ses rapports avec la faculté de penser? L'auteur ignore lui-même quelle partie de cet organe est requise pour l'opération de la pensée, ou même si l'intégrité de cet organe est nécessaire. Il avance comme un fait certain, et confirmé par l'expérience, que l'hydrocéphale ou hydropisie du cerveau empêche l'action de la pensée, et le docteur Gall prouve, par des faits, que cette maladie du cerveau ne trouble pas toujours les facultés intellectuelles; en sorte que ce viscère pût nager dans sept ou huit livres de fluide aqueux sans en être moins propre à remplir ses fonctions : observation qui,

pour le dire en passant, ruine le système des organisans, et même ne paroît pas facile à accorder avec celui de leurs adversaires, et conduiroit à ne voir avec Descartes que dans une infiniment petite partie du cerveau l'instrument nécessaire de la pensée. Haller, si ma mémoire ne me trompe pas, rapporte l'observation d'un homme à qui il manquoit une partie considérable du cerveau sans qu'il sentît de dérangement dans ses facultés intellectuelles. M. Pinel, connu par l'étude profonde qu'il a faite de l'aliénation mentale et le traité qu'il en a donné, n'a pas toujours trouvé de lésion sensible dans le cerveau des aliénés; et l'auteur des *Rapports*, dont les assertions et les opinions de M. Pinel contrarient le système, insinue, avec tous les ménagemens requis, lorsqu'on s'adresse à un observateur de ce mérite, que M. Pinel compte un peu trop, dans le traitement de cette maladie, selon lui purement organique et physique, sur les remèdes moraux et le régime des habitudes. Enfin cet organe cérébral, à qui le matérialisme attribue avec confiance les plus inexplicables opérations de notre être, est lui-même encore si peu expliqué, que les commissaires nommés par l'Institut pour examiner la

doctrine anatomique de MM. Gall et Spurzheim, pensent que, « même en adoptant la plupart des » idées de ces deux savans, on seroit encore » loin de connoître les rapports et les usages » de toutes les parties du cerveau; ce qui leur » fait dire qu'ils finissent presque avec autant » de doutes qu'ils avoient commencé. »

Cette manie de recourir à la physiologie pour expliquer les opérations de notre entendement a existé de tout temps; mais les hommes capables de faire autorité s'en sont garantis. Nous citerons entre autres Locke, Leibniz et toute l'école écossaise. Voici comment s'explique à cet égard M. Duguald-Stewart, l'un des membres les plus distingués de cette célèbre école : « Quand on a bien reconnu un fait général, et » que la vérité en est solidement établie, par » exemple, les lois de l'association des idées, » la dépendance où est la mémoire de l'espèce » d'effort que l'on nomme *attention*, nous avons » fait tout ce qu'on peut exiger de nous, tout » ce que l'on peut prétendre dans cette branche » de la science. Si nous n'allions jamais au-delà » des faits prouvés et attestés par la conscience » de ce qui se passe au dedans de nous, les ré» sultats que nous obtiendrions ne seroient pas

» moins certains que ceux qu'ont obtenus les
» physiciens. Mais si notre curiosité va au-delà,
» et si l'on tente d'expliquer l'association des
» idées par certaines vibrations supposées, ou
» par d'autres changemens supposés dans l'état
» du cerveau, ou encore si l'on prétend expli-
» quer la mémoire en supposant des impressions
» ou des traces dans le *sensorium* ou le siège
» corporel de la sensibilité, on mêle manifeste-
» ment un recueil de faits ou de vérités impor-
» tantes et bien constatées avec des principes
» qui reposent sur de simples conjectures. »

Au reste, quand les matérialistes ne pourroient désigner avec certitude la partie du cerveau à laquelle il faut rapporter la faculté de penser, ni même s'il faut du tout la rapporter à cet organe, ils n'en sont pas embarrassés, et savent où la placer, puisque nous avons vu qu'il leur semble que, dans certains cas, *on puisse penser et vouloir par d'autres organes* (1) et

(1) Quelques médecins, sans dire qu'on puisse penser par le moyen d'autres organes que le cerveau, placent dans les viscères du bas-ventre le siège de l'aliénation mentale. On trouve au *Journal de l'Empire*, du 25 décembre 1809, une observation rapportée par le *Narrateur de la Meuse*, qui semble contredire cette opi-

certains viscères particuliers; observation curieuse assurément, à laquelle il est difficile d'ajouter foi sur la parole d'autrui, et dont malheureusement un homme sain d'esprit et de corps doit désespérer de pouvoir jamais vérifier sur lui-même l'exactitude.

La preuve fondamentale que l'auteur des *Rapports* donne de son opinion; cette preuve, qui commence à la première page, pour ne finir qu'à la dernière, et qui retentit comme une *note* fondamentale dans tout l'ouvrage, est que la faculté de penser correspond toujours à l'état des organes, et que les idées varient suivant les âges, les sexes, les tempéramens, les climats;

nion. Des noms trop respectables s'y trouvent mêlés pour qu'on puisse en suspecter la vérité. Il s'agit d'un cul-de-jatte qui vit à Void (Meuse) des bienfaits de S. M. le roi de Bavière, et qui, par l'effet d'une compression graduée soufferte dans ses premières années, n'a plus, à proprement parler, de viscères au bas-ventre, puisqu'il ne fait aucune sécrétion par les voies ordinaires, et seulement, une demi-heure après avoir mangé, rejette par la bouche les alimens, et « cependant jouit d'une bonne santé, a le son de voix agréable, une tête ordinaire, assez de barbe, et s'est habitué à rester, dans son chariot, exposé à l'air les trois quarts de l'année; il est âgé de 64 ans. »

mais cette assertion hasardée, qui souffre une infinité d'exceptions, et demande de nombreuses explications, fût-elle vraie de tous les hommes et dans toutes les circonstances, quelle force pourroit-elle prêter à un système, lorsqu'elle peut être revendiquée, et avec plus d'avantage encore par le système opposé?

En effet, si l'une des conditions de l'union de l'ame et du corps est que l'ame, tant qu'elle reste unie à cet instrument matériel, ait besoin, pour la réalisation de la pensée ou sa manifestation même mentale, du ministère du cerveau; si le cerveau lui-même, en vertu des lois générales de notre organisation, est lié par des rapports nécessaires avec ses autres organes, soit avec ceux de qui il reçoit les *impressions* qui font les images, et les *expressions* qui revêtent ses idées, soit avec ceux qui, servant à la nutrition générale de notre corps, entretiennent la vie au cerveau comme dans les autres viscères, il est impossible que le cerveau ne se ressente pas en quelque chose de l'état sain ou malade, fort ou foible, des autres organes, et que la pensée ne se ressente pas aussi de l'état du cerveau, non dans la faculté de penser, qui est indépendante des organes, mais dans l'exer-

tion finale, qui nous fait croire aussi que l'ame s'affoiblit et se dissout. Et cependant, une fois persuadés que le corps est instrument nécessaire de l'ame, qui, dit Stahl, ne peut rien faire sans son ministère, *anima nihil agere potest sine corporeorum organorum ministerio*, nous ne pouvons pas plus conclure la mortalité de l'ame de la dissolution des organes, que nous ne pouvons, dans l'exemple cité, conclure l'affoiblissement ou l'extinction de la lumière des divers états sous lesquels elle paroît à nos yeux.

Un fait observé par les médecins, et avoué par les physiologistes, vient contredire le système de ceux qui font constamment dépendre l'état de l'ame de celui des organes. C'est le surcroît d'intelligence, porté quelquefois jusqu'à une sorte d'inspiration, qui paroît chez les mourans dans quelques maladies. Une opinion universelle en a même fait une loi, et a attribué aux dernières leçons et aux dernières volontés des mourans un caractère auguste et solennel. Si l'état de l'ame se ressentoit toujours de l'état des organes, comme il n'est pas possible, vu la correspondance de tous les viscères, que le cerveau ne souffre du dérangement total et de la dissolution prochaine du corps, il semble que

très-loin, une lumière qui soit renfermée dans un vase de cristal : ce verre sera le *milieu* à travers lequel cette lumière parviendra jusqu'à mon organe; mais si quelqu'un, que je ne puis apercevoir à cause de l'éloignement et de l'obscurité, enveloppe le cristal de diverses matières successivement moins transparentes, et à la fin tout-à-fait opaques, il est évident que la lumière me paroîtra tantôt plus vive, tantôt plus foible, et qu'à la fin elle disparoîtra entièrement; cependant la lumière sera toujours la même, et ses divers états apparens ne seront que l'effet de la transparence ou de l'opacité du verre qui la renferme, et quand je la jugerai tout-à-fait éteinte, elle conservera tout son éclat, qui seulement sera intercepté par l'interposition du corps qui la dérobe à ma vue.

Notre ame est cette lumière que nous voyons de très-loin, et seulement à travers le corps auquel elle est unie, et qui est le *milieu* qui nous transmet la connoissance de ses opérations, et la manière forte ou foible, obscure ou distincte dont elles s'exécutent. Ces diverses apparences ont donc un rapport nécessaire avec les divers états de force ou de foiblesse de nos organes corporels, et par conséquent avec l'état de dissolu-

*tabli une harmonie* constante entre tel son et tel mouvement.

Je ne donne pas des comparaisons pour des preuves rigoureuses, mais comme des moyens pour les faire mieux comprendre. Les comparaisons sont dans la nature de notre esprit, parce que tout, dans l'univers, est rapports et harmonies, même entre le monde physique et le monde moral; et lorsque, dans les sociétés humaines, et jusque dans la conduite de la vie, tout se fait par intelligence et avec raison, un système sur l'homme où l'on veut établir que tout dans l'homme, et même son intelligence, est le résultat de l'organisation matérielle, c'est-à-dire, mouvemens aveugles et impulsions mécaniques, est un système *dissonant* qui met l'homme en contradiction avec l'univers, avec la société, avec lui-même; ce système, fondé sur des abstractions, est toujours en dehors de notre nature, et ne peut s'introduire dans nos esprits à l'aide d'aucune comparaison, parce que lui-même ne ressemble à rien et ne peut être comparé à rien.

C'est même là une des causes de la sécheresse de tous les écrits des matérialistes, qui, en ne parlant que corps et matière, ne peuvent cepen-

les opinions générales où les lois puisent leurs motifs auroient pris une autre direction, et les familles n'auroient respecté, les législateurs n'auroient consacré que les avis et les volontés de l'homme en pleine santé, et le seul état de maladie grave, même sans aucune autre preuve d'affoiblissement moral, auroit rendu suspectes de foiblesse ou de défaut de liberté suffisante les dernières paroles des mourans.

D'un autre côté, nous voyons que le corps se meut à l'occasion et à la suite de certaines déterminations que nous rapportons exclusivement au cerveau, parce que nous n'en avons aucune *conscience* dans aucune autre partie de notre corps. Les partisans du système d'organisation pensante en concluent hardiment que le cerveau seul donne l'impulsion aux autres organes; ils jugent à peu près comme un enfant qui, voyant une troupe manœuvrer au son du tambour, s'imagineroit que le tambour est l'unique cause des mouvemens que la troupe exécute, et qu'il y a un rapport d'impulsion et de direction entre une peau frappée par des baguettes et un régiment. Il faudroit lui apprendre que le tambour n'est que le moyen ou l'instrument d'une volonté supérieure, qui a *préé-*

*tabli une harmonie* constante entre tel son et tel mouvement.

Je ne donne pas des comparaisons pour des preuves rigoureuses, mais comme des moyens pour les faire mieux comprendre. Les comparaisons sont dans la nature de notre esprit, parce que tout, dans l'univers, est rapports et harmonies, même entre le monde physique et le monde moral; et lorsque, dans les sociétés humaines, et jusque dans la conduite de la vie, tout se fait par intelligence et avec raison, un système sur l'homme où l'on veut établir que tout dans l'homme, et même son intelligence, est le résultat de l'organisation matérielle, c'est-à-dire, mouvemens aveugles et impulsions mécaniques, est un système *dissonant* qui met l'homme en contradiction avec l'univers, avec la société, avec lui-même; ce système, fondé sur des abstractions, est toujours en dehors de notre nature, et ne peut s'introduire dans nos esprits à l'aide d'aucune comparaison, parce que lui-même ne ressemble à rien et ne peut être comparé à rien.

C'est même là une des causes de la sécheresse de tous les écrits des matérialistes, qui, en ne parlant que corps et matière, ne peuvent cepen-

dant animer leurs compositions par des *figures,* qui sont des comparaisons de la nature morale à la nature physique. En effet, ces comparaisons ne peuvent avoir aucun sens pour ceux qui ne voient dans le moral que le *physique considéré sous un autre aspect,* et pour qui les pensées ne sont que des mouvemens. Quand je dis : *Cette pensée est claire,* je sous-entends que cette pensée se montre distinctement à mon esprit, comme l'objet éclairé par la lumière se montre à mes yeux; mais cette même expression figurée, traduite par un matérialiste, ne signifiera autre chose, sinon qu'un mouvement est semblable à un mouvement, et un corps à un corps.

Mais il n'est peut-être pas aussi aisé qu'ils le pensent, aux partisans de l'organisation, comme cause productive de la pensée, d'expliquer cet état de l'homme, lorsqu'étant occupé d'une pensée qui le maîtrise tout entier, les organes paroissent insensibles aux douleurs les plus aiguës, aux privations les plus pénibles, ne s'aperçoivent pas même des besoins les plus impérieux, et que l'ame, être ou faculté, comme on voudra, semble se détacher tout-à-fait des sens, et laisser, pour ainsi dire, sur la terre un

public, et en approfondit toutes les parties. Tous ces enfans précoces, dont Baillet a recueilli l'histoire, et Baratier entr'autres, étoient nés avec une constitution foible et délicate, et sont morts presque tous dans le second âge, et Baratier mourut à dix-neuf ans. On a vu, au contraire, d'autres enfans parvenus, dès le premier âge, à une force et à un accroissement physiques prodigieux, dont l'intelligence restoit au-dessous même de la portée ordinaire de l'enfance. Ceux qui ne regardent le cerveau que comme le moyen et le ministre de l'ame, pour ses opérations même intellectuelles, peuvent dire que cet organe, le premier formé chez tous les animaux, plus tôt développé chez quelques enfans par quelque circonstance inconnue, arrêté chez quelques autres dans ses progrès, et peut-être même à cause de l'accroissement prématuré des autres organes, offre à l'ame un moyen, plus tôt prêt dans le premier cas, insuffisant dans le second, d'exercer sa faculté de penser. Mais les partisans du système opposé, qui font résulter la faculté pensante de l'ensemble de l'organisation (bien qu'ils appellent l'organe cérébral l'organe spécial de la pensée), qui répètent sans cesse cet *aphorisme* d'Hippo-

cueillement le rapport des organes, et juger sur ce rapport avec moins de préoccupation, se retire, pour ainsi dire, dans son intérieur, et ferme la porte aux importuns qui voudroient la troubler?

Il est d'autres faits, sur lesquels ceux qui regardent l'organisation comme seule cause de la pensée me paroissent avoir le même désavantage, à l'égard de ceux qui regardent les organes en général, et l'organe cérébral en particulier comme les moyens et l'instrument de l'être pensant.

On a vu assez fréquemment des enfans montrer, même dès l'âge le plus tendre, une intelligence extraordinaire et des connoissances très-avancées. Le plus récent, je crois, de ces prodiges, et peut-être le plus merveilleux, est J.-Ch. Baratier, mort en 1740, qui, à l'âge de quatre ans, parloit le français, le latin et l'allemand, apprit parfaitement le grec à six ans, avoit composé à neuf des ouvrages considérables, étoit versé à dix ans dans la littérature hébraïque, embrassa à douze ans toutes les parties de la philosophie et de la théologie, fut reçu à quatorze ans de l'académie de Berlin, et, dans quinze mois seulement, apprit le droit

public, et en approfondit toutes les parties. Tous ces enfans précoces, dont Baillet a recueilli l'histoire, et Baratier entr'autres, étoient nés avec une constitution foible et délicate, et sont morts presque tous dans le second âge, et Baratier mourut à dix-neuf ans. On a vu, au contraire, d'autres enfans parvenus, dès le premier âge, à une force et à un accroissement physiques prodigieux, dont l'intelligence restoit au-dessous même de la portée ordinaire de l'enfance. Ceux qui ne regardent le cerveau que comme le moyen et le ministre de l'ame, pour ses opérations même intellectuelles, peuvent dire que cet organe, le premier formé chez tous les animaux, plus tôt développé chez quelques enfans par quelque circonstance inconnue, arrêté chez quelques autres dans ses progrès, et peut-être même à cause de l'accroissement prématuré des autres organes, offre à l'ame un moyen, plus tôt prêt dans le premier cas, insuffisant dans le second, d'exercer sa faculté de penser. Mais les partisans du système opposé, qui font résulter la faculté pensante de l'ensemble de l'organisation (bien qu'ils appellent l'organe cérébral l'organe spécial de la pensée), qui répètent sans cesse cet *aphorisme* d'Hippo-

crate, *dans l'être humain tout concourt, tout conspire, tout consent,* et veulent même que, dans certains cas, on puisse penser par d'autres viscères que le cerveau, comment peuvent-ils expliquer, dans quelques enfans, une faculté de penser si précoce et si active, avec une organisation générale si foible et si retardée, et, dans quelques autres, une intelligence si tardive ou même si obtuse avec une organisation si forte et si hâtive? Je sais qu'ils distinguent la force vitale de la force musculaire; mais au fond, il n'y avoit pas plus de l'une que de l'autre chez ces enfans, prodiges d'intelligence, puisqu'ils ont presque tous mené une vie languissante et fini par une mort prématurée, tandis que les autres, remarquables par leur accroissement physique, ont eu beaucoup plus de force musculaire, et qu'à la longue d'une organisation si puissante auroit dû résulter, dans leur système, une intelligence plus développée. On peut même généraliser cette dernière observation, et remarquer que ce n'est ni chez les hommes, ni chez les peuples les plus puissamment organisés, que se trouve le plus d'intelligence et d'aptitude aux arts de l'esprit. Cependant il sembleroit que, dans le système de

l'organisation qui pense, de beaux hommes, des hommes bien organisés, dussent toujours être des hommes d'esprit. En effet, on ne peut douter que l'organe cérébral n'ait des relations nécessaires avec les autres organes, et réciproquement. On voit même des enfans qui ont le siége de cet organe ou la tête trop grosse, sujets aux convulsions, et dont la force vitale est bientôt épuisée, et sans doute que l'excès contraire, je veux dire le resserrement et la dépression du crâne, produiroit un résultat semblable. Cette heureuse organisation qui constitue la santé, la beauté, la force physique, suppose donc une juste proportion de l'organe cérébral, soit considéré en lui-même, soit relativement aux autres organes, et alors il paroît tout-à-fait raisonnable de penser que, d'un ensemble si parfait d'organisation, devroit résulter une très-haute faculté d'intelligence, si l'intelligence n'étoit que le résultat de l'organisation; et cependant, par un effet tout contraire, il est reconnu depuis long-temps que certains vices de conformation, produits par le rachitisme, sont un indice presque infaillible d'esprit.

La seconde preuve sur laquelle on insiste avec le plus de ténacité est l'influence que les

âges, les sexes, les tempéramens, les climats, c'est-à-dire, toutes les circonstances qui peuvent modifier l'organisation, ont sur les idées, et même l'auteur des *Rapports* a fait de ces diverses influences le sujet d'autant de mémoires particuliers. Cette preuve cependant n'est qu'un long sophisme. Sans doute les goûts sont différens selon les âges, les devoirs et les occupations selon les sexes, les humeurs selon les tempéramens, les appétits selon les divers états de la santé, les images selon les lieux, les habitudes physiques selon les climats; mais les goûts, les humeurs, les occupations, les habitudes, les besoins, les images même ne sont pas des idées, et, je le demande, une fois que la raison est formée, les notions générales, communes à tous les peuples, source de toutes les idées des hommes, fondement des lois de toutes les sociétés, ne sont-elles pas les mêmes chez tous les hommes et dans tous les lieux, malgré des différences individuelles ou locales d'âge, de sexe, de tempérament, de climat, etc.? Partout les enfans n'ont-ils pas l'idée de l'autorité de leurs parens, les femmes de la supériorité de leurs époux, les sujets du pouvoir de leurs chefs, tous les hommes de la puissance de la Divinité? Connoît-on quel-

l'homme, indépendante des causes physiques, indépendante de son organisation et des climats qu'il habite, *moralité*, caractère essentiel de l'espèce humaine, qui la rend susceptible d'être partout uniformément constituée; et c'est cette uniformité de lois et de mœurs que le christianisme, ce puissant régulateur de l'homme et de la société, a établi chez un grand nombre de peuples, et travaille depuis son origine à établir par toute la terre. Quand Pascal a dit « qu'il » suffisoit de trois degrés d'élévation du pôle » pour changer toute la jurisprudence, » il a cédé, et ce n'est pas la seule fois, à son génie un peu exagérateur par une disposition chagrine. Partout le fond de la jurisprudence est le même, les formes seules sont différentes; nulle part l'assassinat et l'adultère ne passent pour des actions louables, pas même pour des actions indifférentes, et si l'on remarque dans les peuplades sauvages, et même chez quelques peuples plus avancés, trop d'indulgence pour le vol et la vengeance, c'est que, dans un état de société brut encore ou imparfait, et tant

cette innovation, ainsi que les *idées libérales* et les éducations *libérales*.

que les hommes, faute d'institutions publiques, ou de développement dans ces institutions, retiennent en tout ou en partie les mœurs et les habitudes de la société primitive et domestique, il est aisé, il est même naturel de confondre la possession et la propriété, et la vengeance privée avec la vindicte publique. Il y a donc un fonds d'idées générales où tous les peuples ont puisé une raison générale qui les a tous éclairés, une voix générale qui leur a parlé à tous. De là l'identité des idées générales chez tous les peuples; mais les uns ont mieux entendu que les autres cette voix générale qui s'est fait entendre à tous; les uns ont mieux que les autres retenu ce qu'elle a dit à tous, et de là la différence des idées locales, qui ne sont que des applications des idées générales; et si ces différences tenoient à l'organisation, il s'ensuivroit que les mahométans sont autrement organisés que les chrétiens, ou si on les attribuoit au climat, comment expliqueroit-on l'opposition de lois, de mœurs, de coutumes, qui existe entre les Turcs et les Grecs qui habitent le même pays? Si nous passons à des objets moins importans, connoît-on quelque latitude, quelque âge, quelque sexe, quelque tempérament qui change les

idées du géomètre, du physicien, de l'artiste, sur les principes de sa science ou de son art? La littérature même, plus dépendante des opinions locales, n'a-t-elle pas des règles universellement reconnues par les bons esprits? Connoît-on quelque école qui préfère Claudien à Virgile, Vopisque à Tite-Live, Sénèque à Cicéron, Pradon à Racine? Si des climats différens présentent à la poésie des images différentes, ne retrouve-t-on pas chez tous les peuples, même sauvages, des idées semblables sur le rhythme et la mesure propre au langage poétique, sur l'alliance de la poésie avec le chant et la danse, sur l'expression figurée et métaphorique naturelle à la poésie et à l'éloquence? Les idées du beau moral dans les arts sont universelles, parce que leur type est dans la raison générale du genre humain; celles du beau physique sont locales, et conformes au modèle que l'artiste a sous les yeux. Là où tous les nez sont épatés, toutes les lèvres grosses, les os des joues saillans, les cheveux crépus, un peintre ne pourra attacher l'idée de la beauté physique à des formes différentes; mais il n'en cherchera pas moins à mettre l'expression du courage sur la figure de ses guerriers, et les traits modestes de la pudeur et de la bonté sur celles

de leurs femmes. Il est vrai que, même dans les sociétés où les idées générales sont le plus fixes, il se trouve des hommes qui ont des opinions différentes de celles du plus grand nombre, sur des objets importans, Dieu, l'homme, la société, nos devoirs. Mais que faut-il en conclure? je le dis avec une entière conviction, on doit en conclure qu'il y a plus qu'on ne pense de cerveaux dérangés sur quelques points, quoiqu'ils soient parfaitement réglés sur beaucoup d'autres; des hommes qui, à force d'imagination et de mémoire, se déguisent à eux-mêmes la foiblesse de leur jugement et la déguisent aux yeux des autres. « J'ai éprouvé moi-même, dit l'au- » teur des *Rapports*, que dans le paroxisme » fébrile, le cercle des intérêts et des idées se » resserre extrêmement, et que mes facultés mo- » rales et intellectuelles étoient réduites pres- » que uniquement à l'instinct animal. » Il y a, je crois, peu de mes lecteurs qui aient éprouvé, dans un accès de fièvre, une pareille dégradation de leurs facultés morales; mais on doit être moins surpris que, dans cet état où une santé débile le jetoit habituellement, ce philosophe ait *si fort resserré* le cercle de nos idées et de nos intérêts, et réduit à peu près à l'instinct animal

..

et à l'organisation qui nous est commune avec les animaux, nos facultés intellectuelles et morales (1). Les hommes, dans l'incertitude de leurs jugemens, ont attaché l'idée de foiblesse et d'aliénation d'esprit aux erreurs de l'imagination, beaucoup plus qu'à celles de l'entendement, et ils la font consister à nier des faits particuliers, plutôt qu'à méconnoître des vérités générales. Un homme passeroit pour fou, s'il prétendoit qu'il n'y a jamais eu d'ordre et d'économie dans une maison qui subsiste depuis dix générations avec une fortune brillante et une grande considération, et il peut passer pour sage, quoiqu'il soutienne qu'il n'y a que hasard et désordre dans l'univers. On le montreroit au doigt, on veilleroit sur ses mouvemens, s'il nioit qu'il y ait jamais eu de souverain en Turquie, et il peut siéger dans une académie en soutenant, et même par écrit, qu'il n'y a point de Dieu dans

(1) On voit des personnes dont la fièvre exalte au contraire les fonctions intellectuelles. M. Cabanis, dans un accès de fièvre, étoit réduit presque à l'instinct animal. J.-J. Rousseau devint un homme de génie après une maladie ; et puis fiez-vous aux physiologistes pour faire de la morale, et donnez vos accidens personnels pour des règles générales!

le monde, quoique assurément l'existence de la Divinité soit bien autrement *nécessaire*, et bien plus universellement connue que celle du Grand-Seigneur.

L'enfant, il est vrai, aime le mouvement, et le vieillard le repos; l'homme est fait pour l'action extérieure et les soins tumultueux de la vie publique, et la femme pour les occupations paisibles du ménage. Les tempéramens bilieux sont, dit-on, plus propres aux affaires, et les tempéramens sanguins plus adonnés aux plaisirs : l'état de maladie inspire quelquefois pour certaines choses ou certaines personnes des dégoûts ou même des aversions que l'on n'éprouve pas dans l'état de santé. L'homme, dans les climats du Nord, est vêtu, logé, nourri autrement que dans les pays méridionaux. Qu'est-ce que cela prouve? N'est-il pas *nécessaire*, à prendre ce mot dans l'acception la plus rigoureuse, que les goûts varient avec les âges, les devoirs avec les sexes, les humeurs avec les tempéramens, les appétits avec la santé, les usages avec les climats? Que deviendroit la société, si l'enfant aimoit le repos comme le vieillard, ou si le vieillard étoit turbulent comme l'enfant? si l'homme vouloit se renfermer dans

les soins domestiques, ou la femme vaquer aux affaires publiques? La manière de se nourrir ne doit-elle pas varier avec les productions du sol, et la manière de se loger et de se vêtir avec la température du climat? La différence locale des usages, loin de prouver que l'ame soit toute dans l'organisation, atteste au contraire l'existence d'un principe actif et indépendant de volonté et de liberté, qui partout forme les usages de l'homme sur ses besoins, et règle les besoins sur ce qui est destiné à les satisfaire. Le végétal et l'animal, déterminés par la seule organisation, sont, dans chaque espèce, invariablement fixés à un mode d'existence, d'appétits, d'habitudes, de caractère, quelquefois de climat, qui affecte tous les individus, et hors duquel ils ne peuvent vivre. L'homme seul, maître universel du grand domaine de la terre, peut à volonté en occuper tous les points; et l'ame habitue le corps à tous les climats comme à tous les régimes.

Toute cette doctrine, qui fait de la raison humaine une faculté physique qui varie avec l'âge, le sexe, le tempérament, et de l'homme lui-même une plante soumise à toutes les influences du froid et du chaud, du sec et de l'humide, de la nature du sol, de la qualité des

eaux, etc., fût-elle d'Hippocrate, est fausse et superficielle, en contradiction avec la raison et l'expérience; et elle a été combattue, même dès le dernier siècle, par des philosophes qui croyoient du moins à l'homme, à l'homme moral, s'ils ne croyoient pas à Dieu. Je vais plus loin, et j'ose dire que toute société entre les hommes seroit impossible, s'il n'y avoit pas dans tous les esprits un fonds commun d'idées et de sentimens uniformes, indépendant de toutes les variétés individuelles et locales; idées et sentimens par lesquels ils peuvent s'entendre entre eux et être gouvernés les uns par les autres; et si tous, maîtres et sujets, étoient comme des baromètres, tantôt haut, tantôt bas, suivant l'état de l'atmosphère et le degré de leur sensibilité organique, rien ne seroit praticable de tout ce qui demande de l'union dans les sentimens, du concert dans les volontés, de l'ensemble dans les opérations.

Aussi l'avertissement le plus souvent répété dans les *Rapports du physique et du moral* est qu'il ne faut pas prendre à la rigueur tantôt un principe et tantôt un autre, qu'il y a des exceptions à celui-ci, des modifications à celui-là, parce qu'au fond, toute cette doctrine con-

siste en exceptions, et n'offre pas un principe.

L'homme, dans ce système, est donc une *masse organisée* pour penser, une machine à penser, comme une horloge est une masse ou portion de matière organisée, c'est-à-dire, une machine à marquer les heures. L'homme pense par le jeu de ses organes, comme l'horloge indique l'heure par le mouvement de ses rouages; si l'horloge est l'ouvrage de l'homme, l'homme aussi doit son existence à son semblable; et si le mouvement de la machine artificielle doit, tous les huit jours, être renouvelé par la tension du ressort qui lui donne l'impulsion, le mouvement de la machine humaine ou la vie a besoin aussi, à peu près tous les jours, d'être entretenu, c'est-à-dire, renouvelé par la nutrition des organes qui la constituent : et toutes les deux finissent, l'une par le relâchement de ressorts qui ne peuvent plus être remontés, l'autre par la dissolution d'organes usés qui ne peuvent plus être réparés par la nutrition. Les fonctions de l'horloge sont, à la vérité, plus simples que celles de la machine humaine; mais aussi l'appareil de ses ressorts est bien moins compliqué, et dans les deux machines, le mécanisme est relatif à leur destination. Si les par-

tisans de l'organisation pensante ou de la pensée organique veulent admettre cette comparaison, qui me paroît résulter naturellement de leur système, et être d'une parfaite exactitude, je me bornerai à leur présenter une réflexion.

Cette machine artificielle qu'on appelle horloge n'est que le *moyen*, l'*instrument*, dont l'intelligence de l'ouvrier s'est servie pour marquer les divisions du temps. *Cette intelligence* est *réellement et constamment présente à la machine, quoique le corps de l'ouvrier en soit éloigné;* elle en anime les ressorts, elle en règle le mouvement, et peut seule le rétablir, s'il est arrêté ou dérangé. Toute mécanique, quelle qu'en soit l'usage, considérée sous cet aspect, n'est jamais qu'un *moyen* de l'intelligence humaine, un nouvel organe qu'elle se donne, un corps artificiel dont elle s'est revêtue; c'est encore ici une *intelligence servie par des organes*, pour exécuter telle ou telle opération avec plus de promptitude, de justesse et de continuité que ne pourroient le faire ses organes naturels; et effectivement une horloge marque l'heure beaucoup plus tôt et plus exactement même que ne le feroit un astronome. Ainsi, commander une montre à un horloger, c'est le charger de vous

indiquer, pendant trente ou quarante ans que durera la montre, à tout instant, et toutes les fois qu'il vous plaira de l'interroger, l'heure qu'il est avec la dernière précision.

C'est parce que toute mécanique, même la plus simple, est animée par l'intelligence qui l'a faite ou inventée, qu'on ne peut faire aucune mécanique dont l'animal puisse deviner le jeu; même quand elle seroit à son usage, elle ne peut servir qu'à l'intelligence qui peut la comprendre, et toute mécanique, pour celui qui n'en a pas l'intelligence, est comme le *télégraphe* pour celui qui en voit les mouvemens sans en connoître le *chiffre*. Et le corps humain, cette machine si merveilleuse dans sa structure, si étonnante dans ses fonctions, que l'imitation mécanique la plus imparfaite de la plus simple et de la plus habituelle de ses opérations est le dernier effort de l'art, et que l'artiste le plus habile, loin de pouvoir imiter les mouvemens du corps humain, ne peut pas même en imiter le repos, ni faire tenir une statue debout sur les deux pieds sans la fixer sur son piédestal ou lui donner un point d'appui : cette machine ne seroit animée par aucune intelligence distincte de ses ressorts, et l'homme en cela inférieur, même

aux mécaniques qui sont l'ouvrage de ses mains, ne seroit tout entier qu'un assemblage fortuit de muscles, de nerfs, de membranes, une masse de chair et de sang qui pense comme elle digère, et d'où l'intelligence, sécrétion un peu plus subtile que les autres, se dégage, comme un gaz, par la fermentation!

Une autre preuve, et très-philosophique à mon avis, que le principe qui *veut* en nous est totalement distinct de la faculté qui se meut, ou, en d'autres termes, que l'ame n'est pas l'organisation, est que si nous n'étions au moral, comme au physique, qu'organes et organisation, nous ne pourrions jamais *vouloir* plus que nous ne pouvons *faire;* car où prendroit l'organisation *pensante* cet excédent de volonté que l'organisation *agissante* ne pourroit accomplir? Où celle-là puiseroit-elle l'idée d'une force que celle-ci n'auroit pas? Si la pensée et le mouvement, le *vouloir* et le *faire,* résident dans le même principe, il n'y a pas de raison pour que ces deux facultés, dont l'exercice simultané constitue la vie, soient en rapport inégal, et que l'une, qui ne peut agir que lorsque l'autre veut qu'elle agisse, et de la manière qu'elle le veut, ne puisse pas agir autant que celle-là le veut :

ce seroit, non pas une erreur de notre nature, mais une contradiction impossible à concevoir; et notre organisation, cet ensemble si parfait et si bien ordonné, se trouveroit par là dans un état de désordre et de combat intérieur, où il est, même dans ce système, absurde de la supposer. Cependant combien de choses ne désirons-nous pas, auxquelles la portée de nos organes ne nous permet pas d'atteindre! combien d'efforts physiques ne tentons-nous pas, auxquels nos organes se refusent! Si notre organisation avoit en elle-même, ou, pour parler plus juste, étoit elle-même le principe de ses pensées et de ses connoissances, la première connoissance qu'elle auroit seroit nécessairement celle de ses forces; elle en auroit au moins l'instinct qui l'avertiroit, même sans expérience préalable, de ce qu'elle peut faire, sans jamais lui donner même la pensée de ce qu'elle ne peut pas exécuter. Mais si l'on suppose en nous un principe de pensée et de volonté distinct des organes, une ame, une *intelligence servie par des organes*, comme la perfection des organes est de *faire* ou d'agir, la perfection de l'ame sera de *vouloir;* et tandis que la force des organes est surmontée ou détruite par la résis-

tance des corps extérieurs, la volonté, acte purement intellectuel, n'éprouvera aucun obstacle à son activité; l'ame voudra donc, elle voudra même infiniment : mais, si elle est infinie dans ses volontés, elle est bornée dans ses connoissances; elle ne distingue pas toujours avec précision ce que peut ou ne peut pas le corps qui lui est soumis pour l'exécution de ses volontés, parce qu'elle n'est pas ce corps, et qu'entre sa nature et celle de ce corps il y a une distance incommensurable. Elle attribuera même naturellement à ses organes une force indéfectible de *faire*, parce qu'elle sent en elle-même un principe inépuisable de *vouloir*. Elle l'accablera de ses volontés répétées, semblable à ces maîtres infatigables qui tourmentent leurs domestiques de leur activité. Aussi, lorsqu'on dit proverbialement que *la lame use le fourreau*, on ne fait qu'annoncer une vérité certaine en physiologie autant qu'en morale; et je crois que la première cause, et la plus active de la dissolution, tantôt hâtée, tantôt plus lente, de nos organes, est leur foiblesse relativement à la force de la volonté, et l'exigence continuelle de ce maître impérieux. De là ces désirs qui nous tourmentent, ces efforts qui nous consu-

ment, ces chimères de plaisirs ou de travaux qui font le malheur des méchans, et souvent le désespoir des gens de bien, et cette lutte éternelle de l'homme intérieur contre l'homme extérieur, rebelle par impuissance aux volontés de l'ame, et dont la force apparente, comparée à celle de l'ame, n'est jamais qu'une foiblesse réelle : *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.*

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* trouve une preuve de son système d'organisation pensante dans la lassitude que le cerveau éprouve après une méditation forte et soutenue, et il en conclut que le cerveau tout seul est le principe producteur de la pensée. Cette preuve peut être toute entière rétorquée contre ce système; car, s'il est vrai que le cerveau soit seulement le *moyen* dont l'ame se sert pour recevoir du dehors les *impressions* ou les *expressions*, qui sont les matériaux de la pensée, on conçoit que le cerveau peut se lasser de servir l'ame dans son opération même intellectuelle. En effet, le cerveau, organe matériel et par conséquent périssable, reçoit continuellement, par le ministère des nerfs et le *moyen* ou *milieu* d'agens matériels aussi, tels que l'air et la lumière, les *impressions* qui pro-

duisent les images et les *expressions* qui revêtent les idées. Ces impressions et expressions, étant trop fréquemment répétées, occasionnent sur les membranes et les fibres dont le cerveau est composé une excitation qui, à la longue, endort ou émousse sa sensibilité, et lui fait sentir le besoin d'un repos absolu ou d'une excitation d'une autre sorte. Le cerveau, dans cette hypothèse tout-à-fait naturelle, se lasse de recevoir des impressions et des expressions, par la même raison que la main se lasse de faire des frottemens; mais, si le cerveau s'épuise à servir l'ame dans l'opération de la pensée, l'ame ne se lasse jamais de vouloir; si les organes refusent de servir l'ame, l'ame n'en conserve pas moins l'indéfectible énergie de sa volonté, même lorsqu'elle ne peut en accomplir les actes, parce que la volonté est l'ame elle-même, et que c'est pour agir et non pour vouloir que l'ame a besoin d'organes; et c'est là peut-être ce qui explique l'état de l'homme dans les songes où l'ame veut, et même, par habitude, croit agir, sans que le corps agisse réellement (1).

(1) Le sommeil est peut-être moins cessation de mouvement dans les organes qu'interception de relation en-

Jusqu'à présent nous avons combattu le système des matérialistes, plutôt que nous n'avons établi celui de leurs adversaires; nous avons voulu prouver qu'il n'est aucun fait dans l'histoire de l'homme moral qui ne s'explique aussi heureusement dans l'hypothèse du cerveau *moyen* de la pensée, que dans celle du cerveau *cause* de la pensée, et par conséquent ame lui-même, et qu'il en est plusieurs dont les défenseurs de la spiritualité de notre être donnent une raison plus satisfaisante que ne font les partisans du système opposé. Mais quand même, sous ce rapport, la balance seroit parfaitement égale entre les deux opinions, nous pourrions toujours mettre du côté de l'existence propre et spirituelle de notre ame le poids immense du sentiment universel du genre humain, et cette croyance immémoriale de l'existence indépendante de l'ame, de sa survivance au corps qu'elle

tre l'organe du cerveau et les autres organes : en effet, tantôt l'ame veut sans que le corps agisse, et tantôt, comme dans le somnambulisme, le corps agit sans que l'ame veuille, et même sans qu'elle ait la connoissance de l'action des organes. Pour accorder au corps un repos nécessaire, il a fallu en quelque sorte en séparer l'ame.

anime, de sa supériorité sur les organes qui la servent, croyance sur laquelle toutes les religions ont fondé leurs dogmes, toutes les sociétés leurs lois, tous les hommes leurs rapports mutuels; car là où il n'y a que des corps, il n'y a plus ni morale ni devoirs. Je sais que les sophistes, qui font du peuple un dieu en politique, le traitent comme un enfant en morale; ils le regardent à la fois comme souverainement bon dans ses volontés, puisqu'ils lui attribuent le pouvoir souverain, et rempli de préjugés et d'erreurs dans ses croyances, parce qu'ils ont besoin, pour exercer le pouvoir sous son nom, de nier ou d'étouffer ses lumières, en même temps qu'ils déchaînent sa force. Mais le plus beau génie de l'ancienne Rome, Cicéron, qui méprisoit tout ce qui est populaire en politique, au point de dire, *mihi nihil unquam populare placuit*, n'en insiste pas moins sur le consentement universel des peuples aux vérités fondamentales de la morale, comme sur la preuve la plus sensible et la plus décisive de ces mêmes vérités. Mais enfin on veut des faits, des faits extérieurs, des faits physiques qui prouvent l'existence d'un être spirituel distinct de l'être corporel, et qui lui est supérieur; et dans la

certitude où l'on croit être qu'il est impossible d'alléguer aucun fait de ce genre, on repousse avec opiniâtreté toutes les preuves morales qui établissent cette vérité nécessaire. Cependant ce fait existe; la preuve qu'il fournit me paroît démonstrative, et j'ai dû la réserver pour la dernière, afin d'en laisser au lecteur un plus long souvenir.

« Vous voulez, dirai-je à l'auteur des *Rap-*
» *ports* et à ses disciples, défenseurs opiniâtres
» de l'organisation pensante; vous voulez que
» toutes nos idées ne soient que des *sensations*
» *transformées*, et qu'il n'y ait autre chose dans
» nos pensées que des *impressions reçues par*
» *les extrémités nerveuses et sentantes de nos*
» *organes*, et transmises au cerveau qui les éla-
» bore, les digère, et en fait l'intelligence,
» comme l'estomac reçoit les alimens que les
» autres organes lui fournissent, et en fait le
» chyle: encore, je suppose que nous ne pen-
» sons que par le cerveau, et il vous semble
» que nous pensons quelquefois par d'autres
» viscères; et vous avancez que, dans chaque
» centre ou appareil d'organes, il *se forme une*
» *espèce de moi*, et *cela*, ajoute votre analyste
» métaphysicien de la même école, est *assez*

» *vraisemblable*. Je le veux; mais enfin que » l'ame soit le cerveau, la région épigastrique » ou le bas-ventre, et que ce *moi*, qui joue un » si grand rôle dans votre métaphysique, soit » *un* ou soit *plusieurs* dans le même individu, » le *centre* général, le *moi* général, qui est l'en- » semble des *centres* et des *moi* partiels, ne » peut changer les impressions que lui trans- » mettent tous ces *centres* ou *moi* particuliers, » ou, si vous aimez mieux, notre organisation » ne peut dénaturer les impressions qui lui sont » transmises par les organes, au point d'en faire » des pensées et des déterminations diamétra- » lement contraires à ces mêmes impressions; » et vous-même vous dites formellement : *Les* » *impressions nerveuses, reçues par les extré-* » *mités sentantes, dont se composent les or-* » *ganes directs des sens, transmises au centre* *cérébral, y produisent des actions et des dé-* » *terminations conformes à leur nature*. Rien » de plus juste; mais la première, la plus uni- » verselle, la plus constante, la plus dominante » de toutes les impressions, pensées, volontés, » déterminations, tout comme il vous plaira » de les appeler, de notre organisation, de nos » organes, de notre centre cérébral ou épigas-

» trique, de notre ou de nos *moi*, et incon-
» testablement *la plus conforme à leur nature*,
» est l'impression, la pensée, la volonté, la dé-
» termination de leur propre conservation. La
» sensibilité physique, qui est notre vie même,
» puisque, selon vous, *vivre* c'est *sentir*, ne
» peut avoir d'autre appétit que la vie et tout
» ce qui peut la conserver, d'autre aversion que
» la mort et tout ce qui peut nous en mena-
» cer. C'est cette impression, cette pensée, cette
» volonté, cette détermination, ou, si vous
» voulez, cet instinct impérieux, irrésistible,
» irréfléchi, qui, au moment du péril, me fait
» trouver, que dis-je? crée en moi des forces
» supérieures à la force habituelle de mes or-
» ganes, ou des ressources supérieures aux
» moyens ordinaires de mon esprit. C'est cette
» volonté de vivre, ou cet instinct de ma pro-
» pre conservation qui me retient, en quelque
» sorte, dans une situation contraire à toutes
» les lois de l'équilibre sur le bord du précipice
» où je suis près de tomber, qui me grandit pour
» atteindre la branche qui peut me sauver du
» torrent qui va m'engloutir, qui roidit mes
» muscles et les exalte au plus haut degré de
» puissance pour résister au choc du corps prêt à

» m'écraser, ou échapper aux mains qui veulent » me saisir..... Mais alors comment expliquerez-» vous, je ne dis pas la pensée de la mort, dont » tout ce qui finit autour de nous nous offre » l'image, mais l'idée de mort volontaire, mais » le désir, mais la volonté de mourir, mais l'ac-» tion active ou passive qui suit cette volonté, » le suicide ou le sacrifice? Si nos organes, » comme vous le dites vous-même, ne peu-» vent *transmettre à notre centre cérébral que* » *des impressions et des déterminations con-* » *formes à leur nature*, leur nature est la » vie, leur pensée *naturelle* est de la désirer, » leur détermination naturelle de la *vouloir*, » leur action *naturelle* de la conserver; et ici » il ne s'agit pas seulement de souffrir la mort » et de céder, même sans murmure, à une » puissance supérieure, mais de la désirer, mais » de la vouloir, mais de la chercher, mais de » se la donner ou de l'attendre.

» Admirez, au contraire, avec quelle facilité, » quelle simplicité, quelle évidence, quelle con-» formité avec tout ce qui se passe sous nos » yeux et hors de nous, s'explique, dans le sys-» tème de la distinction de l'ame et du corps, » ce grand et dernier acte de la volonté hu-

» maine, extrême de la force ou de la foiblesse
» de l'homme, dénouement de la tragédie du
» crime ou de la vertu. L'ame distincte du corps
» et qui exerce sur lui un empire absolu, lasse
» de souffrir à l'occasion d'un sujet qui ne lui
» fut donné que pour la seconder et la servir,
» rompt une association qui ne lui fait éprou-
» ver que des pertes, ou déterminée par de
» plus nobles motifs, jugeant que le sacrifice
» de cet être subordonné importe à la société
» et à un ordre général de devoirs devant les-
» quels disparoissent tous les intérêts particu-
» liers et tous les sentimens personnels, sans
» haine contre le compagnon de ses travaux, le
» fait servir à de grands desseins en le dévouant
» à une mort prématurée, et exerce ainsi sur
» son sujet le droit de vie et de mort, premier
» attribut du pouvoir, et qui, selon les motifs
» qui en déterminent l'application, est le plus
» grand acte du pouvoir sur lui-même et sur
» les autres qui ait été donné à l'être intelli-
» gent, et le plus haut degré de sa force mo-
» rale, ou l'excès du désespoir d'une ame qui a
» perdu tout empire sur elle-même, et le der-
» nier terme de sa foiblesse. L'ame alors est
» comme un monarque vertueux qui, dans une

» guerre légitime, expose à une mort glorieuse » ses plus fidèles sujets, ou comme le tyran qui, » sur le plus léger soupçon, condamne l'inno- » cent au dernier supplice. Ainsi, dans l'hypo- » thèse de l'*intelligence servie par les organes,* » l'ame détruit le corps ou le laisse détruire, » et elle exerce ainsi sur les organes qui lui sont » soumis l'empire naturel du fort sur le foible, » du pouvoir sur le sujet, de la cause sur l'ef- » fet; au lieu que, dans le système de l'organi- » sation à la fois *voulante* et *agissante*, c'est » l'organisation qui se détruit elle-même, lors- » qu'elle ne peut avoir d'autre volonté, ni faire » d'autre action que la volonté et l'action de » se conserver, contradiction évidente dans la » volonté, et par conséquent impossibilité même » physique dans l'action.

» S'il n'y a dans l'homme que des sens et » des organes, disoit l'auteur de cet écrit dans » un article du Mercure du 1er janvier 1807, » sur le *beau moral;* si ce qu'il appelle son ame, » sa raison, son intelligence, n'est autre chose » que des sensations organiques; si le moral » enfin n'est, comme on le prétend, que le phy- » sique considéré sous un autre aspect, à quel » sens, à quel organe faut-il rapporter ces idées,

» ces sentimens dont l'application réelle à nos
» organes bouleverse tous nos sens par la sen-
» sation ou même par la seule appréhension de
» la douleur, à moins qu'une raison supérieure
» n'affermisse l'ame contre leur révolte? Nos
» sens, je le veux, nous rapportent des images
» de mort, et nous trouvons en nous-mêmes
» l'idée de volonté, comme nous trouvons dans
» notre intelligence l'idée des propriétés géné-
» rales du cercle et du carré, dont nos sens
» nous rapportent la figure; mais qu'on subti-
» lise tant qu'on voudra, qu'on s'enveloppe, de
» peur d'être entendu, ou peut-être de s'enten-
» dre soi-même, dans le vague du langage phy-
» siologique, si l'ame n'est pas un être distinct
» des organes, il est aussi impossible, et je prends
» ce mot dans l'acception la plus rigoureuse,
» que notre faculté pensante puisse se compo-
» ser des deux idées de mort et de volonté celle
» de *mort volontaire*, qu'il lui est impossible
» de composer des deux idées de cercle et de
» carré celle de carré circulaire ou de cercle
» carré. L'alliance de mort et de volonté seroit
» incompatible avec notre nature, comme celle
» de cercle et de carré est contradictoire à notre
» raison, et jamais l'homme ne pourroit faire

» le sacrifice de sa vie, parce que jamais il ne » pourroit le *vouloir*, ni même le penser. »

Et qu'on prenne garde à ces dernières expressions : un *être qui veut*, par cela seul qu'il *est*, veut *être*, et ne peut pas vouloir ne pas *être*, parce que être est le premier des biens et le *support* de tous les autres, et qu'un être veut nécessairement son plus grand bien. Un *être*, sans doute, peut vouloir détruire un autre *être*; mais il ne le fait jamais que pour être plus lui-même, c'est-à-dire, être mieux; et, bien loin qu'il puisse vouloir ne pas *être* et détruire lui-même son propre *être*, il s'oppose de toute sa puissance à tout ce qui peut détruire son *être*, ou même détériorer sa manière d'*être*. Ainsi, l'être ne peut pas plus s'ôter l'*être* que se le donner, et il ne peut quitter volontairement le bien infini d'*être*, qu'il a reçu sans la participation de sa volonté, et dont il jouit, une fois qu'il l'a reçu, par la nécessité de sa nature.

Si l'homme tout entier n'est qu'une organisation matérielle, s'il n'est en tout qu'un être et un seul être, il lui est donc impossible de vouloir cesser d'être, impossible d'attenter lui-même à son être, ou, s'il attente à quelque partie de son être, ce n'est jamais que pour conser-

ver son être même ; et la répugnance extrême, les douleurs aiguës qu'il éprouve à se séparer d'un de ses membres pour le salut du reste du corps, démontrent mieux que de longs raisonnemens l'impossibilité où il est de détruire son être tout entier ; et je ne crains pas de dire que, dans cette hypothèse, non-seulement le suicide, mais même le retranchement volontaire d'un seul organe, seroit un acte impossible à notre organisation.

Ainsi, par la raison contraire, l'ame, loin d'éprouver cette impossibilité, ne détruit le corps auquel elle est unie, ou ne le laisse volontairement détruire que par le même motif qui lui fait quelquefois détruire un autre corps que le sien. Elle le détruit parce qu'il gêne, qu'il empêche son être, parce qu'elle est *mal*, c'est-à-dire, moins, et qu'elle veut *être* bien ou être plus ; et soit qu'elle condamne son corps à la mort, comme un ennemi avec lequel elle ne peut vivre, ou comme un sujet obéissant sur lequel elle exerce la puissance du glaive, et dont elle fait servir la vie et la mort à d'importans desseins, elle n'arme une partie de son corps contre le corps lui-même que parce qu'elle est directement inaccessible à ses atteintes ; et même

dans le furieux qui attente à ses propres jours, il y a, sans qu'il y pense, la volonté d'être mieux, plutôt que la volonté de n'être plus. « Le bon- » heur, dit Pascal, est le motif de toutes les ac- » tions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se » tuent et qui se pendent. » Je crois même que si la dissolution inévitable de la partie matérielle de notre être communique à l'autre partie des idées vagues de destruction totale, l'ame, à son tour, étend sur la partie mortelle ses espérances, et, pour parler avec l'Écriture, son *vêtement d'immortalité ;* et trop souvent, tout notre être se croit immortel, parce qu'une partie de nous-mêmes ne peut mourir. C'est là l'unique source de tant d'entreprises, dont une vie de plusieurs siècles ne verroit pas encore la fin, de tant d'espérances si souvent déçues, dont *nous traînons,* dit Bossuet, *la longue chaîne jusqu'au tombeau,* et que nous recommençons sans cesse, comme l'araignée son frêle tissu balayé par le vent; enfin de tant d'espoir de vivre, qui quitte à peine le jeune homme sur son lit de mort, et le vieillard au bord de sa fosse; et s'il étoit possible que la triste doctrine des matérialistes arrachât du cœur de tous les hommes ce sentiment naturel d'immortalité que l'ame

étend jusque sur ses opérations les plus fugitives, toute la scène du monde seroit changée, et ne présenteroit plus qu'un vaste tombeau : la raison perdroit toute son activité, les passions mêmes toutes leurs illusions; plus d'entreprises honorables, plus de nobles projets, plus de hautes espérances, plus de consolations pour l'infortune, ni de retenue dans la prospérité, et la société toute entière, frappée de mort, s'arrêteroit à l'instant, comme le fleuve dont le froid a glacé les eaux. Je le répète, si nous ne sommes, même dans notre faculté pensante, qu'une organisation matérielle, cette organisation a nécessairement une volonté d'être qui ne peut s'accomplir qu'en continuant d'être, et dès-lors le sacrifice volontaire de la vie est physiquement et moralement impossible; mais l'ame aussi a une volonté d'être qu'elle accomplit ou croit accomplir souvent beaucoup mieux en cessant d'être avec son corps, et dans cette hypothèse, le plus grand acte de la vie humaine, l'abandon volontaire de l'existence corporelle, se trouve expliqué (1).

(1) J'espère qu'on ne détournera pas ce que je dis ici de l'abandon volontaire de la vie à un sens d'approbation du suicide, que je regarde comme un crime de lèse-so-

Aussi remarquez que l'homme ne se porte à l'extrémité de se détruire lui-même que pour des peines de l'ame, et presque jamais pour les seuls maux du corps, et aussi souvent dans les conditions où les sens n'ont rien à désirer que dans celles où ils ont tout à souffrir. L'ame, sans doute, ressent les douleurs et les fatigues du corps, et même elle est la seule qui les ressente; mais les douleurs du corps ne sont pas proprement les siennes, puisqu'elle s'expose souvent volontairement, et qu'elle peut même goûter de la satisfaction à les éprouver, et jamais, quelque vifs, quelque prolongés que soient ces maux physiques, même lorsqu'elle les souffre contre son gré, ils ne l'affectent assez profondément pour qu'elle cherche à s'en délivrer en s'éloignant du corps. Dans cet état, loin de l'abandonner la première, elle veille son malade, et ne s'en sépare que lorsque la décomposition de ses organes a rompu toute communication entre eux, et qu'elle ne peut parler à qui ne

ciété au premier chef, et par conséquent comme un acte sévèrement défendu par l'auteur et le conservateur des sociétés, qui ne veut pas que les bons fraudent la société du service qu'ils lui doivent, ni les méchans de l'exemple du repentir ou du châtiment.

peut l'entendre, ni commander à qui ne peut obéir. Mais dans les peines qui lui sont personnelles, et que le corps ne partage pas, la crainte de l'infamie, les tourmens de l'amour, les fureurs de la jalousie, les dépits de l'ambition, comme c'est à l'occasion de son corps que l'ame en éprouve les soucis cuisans, et à cause des relations inévitables qu'il lui impose avec les autres hommes, elle brise les liens qui l'attachent à un compagnon qui compromet son bonheur en la forçant de vivre au milieu d'un monde qu'elle hait ou qu'elle redoute. Ainsi, tandis que le pauvre, rongé tout vivant par un de ces maux affreux qui rendent celui qui en est atteint insupportable à lui-même et aux autres, conserve encore le désir de vivre, même après qu'il a dû perdre tout espoir de guérir, un homme comblé de tous les dons de la nature et de la fortune attente à ses propres jours, parce qu'une femme aura été légère ou un concurrent plus heureux.

Mais, et ceci est digne d'une sérieuse considération, l'homme ne désespère jamais de la guérison des maux du corps, et il ne voit point de terme aux souffrances de l'âme. Au moment de mourir, il croit au rétablissement prochain

de sa santé; à la veille de se consoler de la perte la plus sensible, il croit à l'éternelle durée de ses regrets. Tout ce qui affecte ce corps qui passe, l'ame le regarde comme passager; tout ce qui l'affecte elle-même, elle le regarde comme éternel, parce qu'elle est immortelle, et lorsqu'elle souffre seule et sans son corps, elle se place involontairement et par anticipation dans cet état où, débarrassée des organes qui la servent, elle n'éprouvera plus ni variation dans ses sentimens, ni changement dans ses affections. Enfin, si l'organisation physique étoit en nous le seul principe d'activité, de pensée, de sentiment, toutes nos peines, même morales, seroient nécessairement des douleurs physiques, et tous nos chagrins des maladies. Cette conclusion est même si rigoureuse, que les matérialistes ont été forcés de l'adopter, toute fausse qu'elle est; et, pour être conséquens, ils ont dû placer toute la science de la morale dans l'art de la médecine.

En vain diroit-on que le corps n'est pas détruit par la mort, parce que rien ne périt dans la nature physique; qu'un corps qui se dissout ne fait que subir de nouvelles transformations, et se résoudre en molécules insensibles pour

composer d'autres corps, et recevoir une nouvelle manière d'être; ce seroit une bien vaine subtilité, et qui mettroit à découvert la foiblesse du système qui en auroit besoin. L'être veut se conserver tel qu'il est, dans la manière d'être dont il a le sens intime, et qu'il ne peut distinguer de son être même, avec le *moi* dont il a la conscience, qu'il connoît et qu'il aime; et sans doute on n'opposera pas au sentiment distinct et impérieux de sa propre conservation dans sa vie actuelle, dont est doué le plus parfait ou le plus complet des êtres même corporels, un soupçon vague et métaphysique d'existence hypothétique dans une poussière inanimée qui sera peut-être dans quelques siècles transformée en pierre ou en végétal. Et qu'on ne dise pas, pour décréditer par le ridicule ce qu'on n'oseroit combattre par le raisonnement, que je parle métaphysique; je parle de faits, et de faits physiques: l'abandon volontaire de la vie est un fait physique, fait physiquement impossible et contradictoire, si nous ne sommes tout entiers qu'organisation et organes, sens et matière; fait toujours possible, et selon ses motifs, criminel ou héroïque, si notre ame est distincte de notre corps, et qu'elle en détermine les ac-

tions par ses volontés. En un mot, l'animal qui meurt, comme l'homme, ne se détruit pas lui-même, parce qu'il n'est tout entier qu'une matière organisée pour végéter; l'homme se détruit lui-même ou se laisse volontairement détruire, parce qu'il y a en lui deux êtres, dont le fort condamne le foible à mourir. Ainsi, pour les deux actes les plus importans de la vie et de la société, ôter l'existence ou la donner, *il faut deux êtres*, il faut le concours de *l'être actif et de l'être passif*, qui n'est le fondement de toutes les langues que parce qu'il est le premier et le plus constant de tous les faits, le plus universel de tous les rapports, la plus naturelle de toutes les lois.

J'arrêterai ici la pensée du lecteur sur un corollaire bien important des principes que je viens d'exposer. Le sacrifice de la vie ou le don de soi est donc la preuve directe et de fait de l'existence propre de l'être *actif*, de l'être qui pense et qui veut, de sa distinction d'avec l'être *passif* qui reçoit le mouvement et exécute l'action, et de la supériorité de l'un sur l'autre: le sacrifice de la vie, lorsqu'il est légitime et commandé par de grands devoirs, est encore l'acte le plus étendu et le plus souverain de la

puissance de l'homme sur lui-même, c'est-à-dire, de sa liberté, et le premier titre de sa dignité. Mais le sacrifice est encore le dogme fondamental de la société religieuse; mais il est, sous le nom de dévoûment à sa patrie, le premier moyen de conservation de la société politique; mais il est, dans l'union des sexes, par le mariage et le *don* mutuel de *soi* que les deux époux se font l'un à l'autre, le plus fort lien de la société domestique; car la pudeur a aussi son sacrifice, et il en a eu chez tous les peuples le nom et le mérite..... Le sacrifice ou le don de soi explique donc tout le moral de l'homme..... Il est donc la raison universelle de la société..... Le lecteur qui cherche de bonne foi la vérité pénétrera sans peine les conséquences que nous ne faisons qu'indiquer. Il y trouvera peut-être de grands motifs aux croyances les plus élevées du christianisme, qui a fait de la nécessité du sacrifice le premier et le plus fondamental de ses dogmes. La religion chrétienne est, à le bien prendre, la philosophie *transcendante*, pour me servir d'une expression qu'on applique aux sciences physiques : la raison, dans ses méditations, rencontre ses dogmes, comme la morale ses préceptes, et la politique même ses con-

seils; et c'est ce qui fait la supériorité morale et même politique des peuples chrétiens, nourris dès l'enfance du lait substantiel de cette doctrine, et dont l'instruction la plus élémentaire n'est que la thèse des principes de la plus haute philosophie.

En prouvant, par la mort volontaire, cet acte suprême de la puissance de l'ame sur le corps, l'existence propre et distincte de l'être spirituel qui anime nos organes, nous trouvons, pour ainsi dire, sur notre chemin, et sans la chercher, une preuve de son immortalité.

L'ame, en effet, survit au corps en le détruisant; car si elle ne lui survivoit pas, elle ne voudroit pas le détruire : souvent même elle ne le pourroit pas, et le sacrificateur, blessé du premier coup qu'il auroit porté à sa victime, seroit hors d'état d'achever son triste ministère. Mais si l'ame survit au corps un seul instant, l'instant qu'il faut pour détruire ce corps, la raison conçoit qu'elle ne puisse pas l'instant d'après mourir par sa seule volonté, puisqu'un être qui veut ne peut pas vouloir cesser d'être, et l'imagination, qui ne voit dans la mort qu'une dissolution de parties, ne peut pas se figurer pour l'ame aucun moyen sensible de terminer son

être. La raison, au contraire, la raison générale, la raison des sociétés, conçoit avec clarté de puissans motifs, et même une *nécessité* évidente à l'immortalité de nos ames, seul frein efficace des passions, que la philosophie voudroit en vain remplacer par de petits et futiles motifs d'intérêt personnel qui ne parlent jamais ni assez haut ni assez tôt, seule garantie de l'ordre public, que les gouvernemens cherchent trop souvent dans des moyens extérieurs de répression auxquels il est si facile d'échapper. Ces considérations expliquent et développent la preuve que la révélation nous donne de l'immortalité de nos ames, preuve philosophique ou rationnelle, puisqu'elle découle de la première de toutes les vérités, l'existence de Dieu, liée à la révélation, comme la pensée à la parole, et ceux qui en demandent d'autres devroient faire attention qu'il n'est pas plus possible de connoître, par aucun autre moyen, l'état de l'homme après sa mort que son état avant sa naissance.

L'ame est donc naturellement immortelle. On a demandé si Dieu, qui a créé nos ames, pourroit les détruire. Cette question est tout au moins inutile. Il semble qu'il répugne à l'idée de la toute-puissance de Dieu et de sa toute-raison,

d'anéantir des êtres faits à son image et à sa ressemblance, et qui sont capables de le connoître et de l'aimer. Dieu, pouvoir suprême de la société, des êtres intelligens, ne peut pas perdre de ses sujets, et ce seroit, ce semble, pour lui-même, perdre quelque chose, que de détruire l'image de ses perfections et la connoissance de ses attributs, en détruisant les êtres qui réfléchissent cette image, et en qui se trouve cette connoissance.

Enfin, on pourroit peut-être trouver une triste et dernière preuve de l'existence propre de l'ame, et de sa distinction d'avec les organes, jusque dans l'horrible dépravation de la volonté, lorsqu'égarée par la vengeance, elle poursuit sur son ennemi, même après qu'elle en a détruit l'organisation, quelque chose qui n'est pas l'organisation, et qui peut encore être sensible à l'outrage. On remarqueroit qu'on ne voit rien de semblable chez les animaux qui s'éloignent de leur ennemi aussitôt qu'ils l'ont détruit, à moins qu'il ne soit destiné à leur servir de pâture.

FIN DU PREMIER VOLUME.

# TABLE

## DES CHAPITRES

### CONTENUS DANS CE VOLUME.

CHAPITRE I<sup></sup>er. De la philosophie. Page 1
CHAPITRE II. De l'origine du langage. 119
CHAPITRE III. De l'origine de l'écriture. 240
CHAPITRE IV. De la physiologie. 285
CHAPITRE V. Définition de l'homme : *Une intelligence servie par des organes.* 293
CHAPITRE VI. Définition de l'homme : *Une masse organisée et sensible, qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins.* (Catéch. philos. de Saint-Lambert.) 315
CHAPITRE VII. De la pensée. 333
CHAPITRE VIII. De l'expression des idées. 365
CHAPITRE IX. L'ame n'est pas le résultat de l'organisation corporelle. 413

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.


3 2044 022 114 466

